متفکر شهید

استاد مرتضی مطهری

درسهای اسفار

مباحث قوه و فعل

جلد ششم

نسخه کامل

با ویرایش جدید



فهرست مطالب

فصل ۱۵ : قوای محرکهٔ جسمانی از نظر تحریک متناهی‌اند

نگاهی دوباره به بحث حرکت (۱)

مرحلهٔ نهم

فصل ۱ : در بیان حقیقت حدوث و قدم

فصل ۲ : در اثبات حدوث ذاتی

فصل ۳ : آیا حدوث زمانی کیفیتی زائد بر وجود حادث است؟

فصل ۴ : حدوث، علت نیاز به علت نیست

فصل ۵ : تقدم و تأخر و اقسام این دو

فصل ۶: آیا اقسام تقدم و تأخر مشترک معنوی‌اند یا لفظی؟

فصل ۷ : آیا اطلاق تقدم بر اقسامش به تشکیک است؟

فصل ۸ : در اقسام معیّت

فصل ۹ : تکمیل بحث حدوث ذاتی

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه

کتاب حاضر جلد ششم و آخرین مجلد از مجموعه **درسهای اسفار** شهید آیت‌الله مطهری است که به فضل خدا منتشر می‌شود. این مجلد شامل هفده جلسه درس آن فیلسوف شهید، از جلسه صد و دوم تا جلسه صد و هجدهم است و ده فصل از مبحث قوه و فعل کتاب **اسفار** ملاصدرا (فصل ۱۵ از مرحلهٔ هشتم و فصلهای ۱ تا ۹ از مرحلهٔ نهم) را در برمی‌گیرد. در پایان مرحله هشتم استاد شهید در سه جلسه «نگاهی دوباره به بحث حرکت» داشته‌اند. متن **اسفار** و توضیحات آن مانند مجلدات قبلی در پایان کتاب آورده شده است. درباره روش تدریس استاد، در مقدمه‌های قبلی این مجموعه توضیح داده شده است.

تنظیم اولیه این کتاب توسط حجةالاسلام آقای صدرا هادیزاده (نوهٔ استاد شهید) و ویرایش علمی و بازخوانی آن توسط آقای دکتر علی مطهری (عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران) انجام شده است.

از خدای متعال توفیق خدمت در راه نشر آثار آن عالم ربانی را خواستاریم.

۱۲ اردیبهشت ۱۳۸۹

برابر با ۱۷ جمادی‌الاول ۱۴۳۱

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

قوای محرکه جسمانی از نظر تحریک متناهی اند



جلسهٔ صد و دوم



بسم الله الرحمن الرحيم

فصل ۱۵

فی أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريک[1]

در این فصل مبحثی طرح می‌شود که از نظر خاصی دارای اهمیت است. ما باید اول ببینیم وجههٔ نظر فلاسفهٔ خودمان چیست و بعد مطلب را بررسی کنیم.

عنوان فصل این است: قوای محرکهٔ جسمانی متناهی‌التحریک‌اند؛ یعنی قوای محرکه‌ای که در طبیعت وجود دارند، از نظر تحریک متناهی‌اند و در آنها امکان اینکه حرکتهای غیرمتناهی به وجود آورند نیست.

قبلاً گفتیم تحریک غیرمتناهی به سه صورت فرض می‌شود: شِدّی، عِدّی و مُدّی. در فصل قبل در مورد تحریک غیرمتناهی شِدّی بحث کردیم و گفتیم امری محال است. اما تحریک غیرمتناهی عِدّی به این معناست که قوه‌ای منشأ حرکتهایی باشد که عددا غیرمتناهی‌اند، و تحریک غیرمتناهی مُدّی به این معناست که قوه‌ای منشأ حرکتی باشد که الی الابد ادامه دارد. این آقایان می‌گویند: محال است که قوای طبیعی اثر غیرمتناهی ایجاد کنند.

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۳۲ (مرحلهٔ ۸، فصل ۱۵).

نتیجۀ عالی این بحث

این مطلب اگر ثابت شود ـ که ثابت هم می‌شود ـ دارای ارزش خاصی است. ارزش این مطلب از آن جهت است که دارای نتیجه‌ای عالی است و آن اینکه: طبیعت نمی‌تواند خودکفا و مکتفی بذاته باشد. گو اینکه در اینجا این مطلب را برای این نتیجه‌گیری ذکر نمی‌کنند و فقط در لابلای کلماتشان به آن اشاره‌ای می‌کنند، ولی به هرحال چنین نتیجه‌ای بر این مطلب مترتب است.

در طبیعت حرکتهایی وجود دارد که منشأ آنها قوه‌ها و نیروهایی است که در طبیعت وجود دارد. اگر بگوییم «قوۀ طبیعی می‌تواند منشأ حرکت غیرمتناهی باشد» چنین چیزی قابل فرض است که عالم از ازل دارای یک سلسله قوایی بوده که منشأ حرکاتی شده‌اند و این، تا ابد هم ادامه دارد. بنابراین، عالم عبارت است از قوه‌ای و ماده‌ای و حرکتی. قوه روی ماده اثر می‌گذارد و در آن، حرکت ایجاد می‌کند و این قوه‌ها و حرکتها وجودشان ازلی است و تا ابد هم ادامه دارد و طبیعت و حرکاتش را الی غیرالنهایه ادامه می‌دهند. این حرفی است که برخی به آن قائل‌اند.

ولی اگر بگوییم «در قوای طبیعت به خودی خود، امکان اینکه حرکتی را الی غیرالنهایه ایجاد کنند وجود ندارد» به این معناست که اگر در طبیعت (با هر مقدار ابعادی که دارد) قوایی وجود داشته باشد که منشأ یک سلسله حرکات باشند، چنانچه امدادی از خارج (و به اصطلاح ما: از غیب) نرسد و طبیعت به حال خود باشد و پشتوانه نداشته باشد، حرکات عالم خود به خود پایان می‌پذیرد.

اگر مدعای ما در این فصل ثابت شود، معنایش این است که قوای طبیعت نمی‌توانند حرکتی را الی غیرالنهایه ادامه دهند، حال چه به صورت حرکت واحدی که بی وقفه الی غیرالنهایه ادامه دارد، و یا به صورت حرکتهایی متوالی که عددا غیرمتناهی باشند، که باز هم لازمه‌اش این است که زمانش غیرمتناهی باشد. بنابراین یا باید قائل به تمام شدن و متوقف شدن و راکد شدن این عالم شویم ـ که قهرا اگر عالم از نظر انتها چنین باشد، ابتدایش هم نمی‌تواند ازلی باشد؛ چون محدود بودن قوه از نظر انتها، علامت این است که از نظر ابتدا هم محدود است ـ و یا اینکه اگر می‌خواهیم این عالم را از نظر انتها و ابتدا غیرمتناهی بدانیم، باید قائل شویم به اینکه این قوا دائما فرسوده و تجدید می‌شوند؛ و این همان نیاز طبیعت به ماورای خودش است که اگر به طبیعت از غیب مدد نرسد پایان‌پذیر است.

اتفاقا امروز نظریاتی پیدا شده که گرچه تحت این عنوان و با تعابیر حکمای ما بحث نمی‌کنند و به ترتیب دیگری مسأله را مطرح می‌کنند، ولی نتیجهٔ حرف آنها همین است. در فیزیک جدید نظریه‌ای مطرح شده ـ که فعلا هم آخرین نظریه شناخته می‌شود ـ راجع به اینکه عالم رو به سوی کاهش نیرو و کاهش حرارت و رو به سوی یک تعادل است. می‌گویند: حرکتهای طبیعی از نوعی عدم تعادل پیدا می‌شوند، ولی عالم به سوی تعادل می‌رود و وقتی به آن حالت تعادل و برابری رسید همه چیز منهدم و خراب می‌شود و دیگر قوه‌ای در عالم نخواهد بود و عالمی باقی نخواهد ماند. و این نشان‌دهندهٔ این است که عالم طبیعت با این نظام و حساب، روز شروعی دارد و رو به سردی و فرسودگی و کهنگی می‌رود.

معنی حرف اینها هم این است که اگر وضع جدیدی پیش نیاید و امداد جدیدی به عالم نرسد، کار عالم پایان می‌پذیرد.

پس این بحث که «آیا قوای جسمانی متناهی‌التحریک‌اند یا نه؟» برای این مطلب خیلی مفید است.

اقامهٔ برهان عقلی در مسائل طبیعی دشوار است

حال باید ببینیم: آیا از طریق برهان عقلی (نه از طریق تجربه) می‌توانیم ثابت کنیم که لازمهٔ طبیعی و مادی بودن قوه این است که متناهی و محدود باشد؟[1] این، مدعایی است که در اینجا مطرح است. البته توجه داشته باشید که آوردن برهان عقلی برای مسائل طبیعی خیلی دشوار است؛ چون این مسائل از قبیل محمول بالضمیمه‌اند، نه از قبیل خارج محمول که انتزاع عقل است، و نه از قبیل مسائلی که روی مفروضات عقل مطرح می‌شود، مثل ریاضیات.

محل بحث

حال ببینیم ایشان مطلب را به چه بیانی ذکر می‌کنند. ایشان بحث را این گونه شروع می‌کنند: ما در فصل پیش گفتیم که قوهٔ طبیعی متصف می‌شود به تناهی و لاتناهی، ولی

۱. برهان ما فقط در قوای طبیعی و مادی جاری است و در قوای مجرد جاری نیست. بعدا خواهیم گفت که این برهان در قوای متقدّر جاری است نه در قوای غیرمتقدّر.

به اعتبار آثارش و به اعتبار محلش[۱و۲]. گفتیم: راجع به اینکه «قوه‌ای که در طبیعت وجود دارد[۳] آیا متناهی است یا نامتناهی؟» به دو اعتبار می‌توان مطلب را بیان کرد: یکی اینکه بگوییم «این قوه متناهی است» به این معنا که این قوه یک مقدار که کار کند از قوه بودن می‌افتد. وقتی می‌گوییم «این قوه متناهی است» یعنی مبدئیتش برای اثر، متناهی است. قوهٔ دست محدود است و مقدار معینی که حرکت کند از مبدئیت اثر می‌افتد. پس این، محدودیت [قوهٔ طبیعی] است به اعتبار مَقوِیٌّ علیه‌اش؛ یعنی به اعتبار اثرش.

این قوه را به اعتبار دیگری هم می‌توان متناهی دانست و آن به اعتبار محلش است. قوهٔ جسمانی در جسم حلول دارد؛ یعنی با جسم متحد است و در جرم وجود دارد. وقتی جرم محدود باشد آن قوه هم محدود است[۴].

حالا عمدهٔ بحث ما بر سر اثر است و به محل کاری نداریم. آیا قوایی که در اجرام طبیعی نظیر خورشید و زمین و ستاره‌ها و گیاهان و حیوانات و انسانها وجود دارد، از نظر اثر متناهی‌اند یا نامتناهی؟

اینجا همان مقدمه‌ای را که قبلا گفته بودند تکرار می‌کنند. می‌فرمایند: غیرمتناهی سه نوع است: شِدّی، عِدّی و مُدّی. غیرمتناهی به حسب شدت، معلوم است که محال است[۵]. محال است قوه‌ای حرکتی غیرمتناهی‌الشده ایجاد کند؛ چون حرکت غیرمتناهی‌الشده، یا در زمان واقع می‌شود و یا در زمان واقع نمی‌شود. اگر در زمان واقع شود به این معناست که مقداری از زمان را اشغال کرده، حال مسافت هرچه می‌خواهد، باشد[۶]. در این صورت هر زمانی که برای آن فرض کنید، کمتر از آن هم می‌شود فرض کرد. پس این حرکت، غیرمتناهی‌الشده نیست، چون بالاتر از آن هم می‌شود فرض کرد و

---

۱. «به اعتبار محل» را اینجا اضافه کرده‌اند.
۲. این مطلب را در گذشته بحث کردند و در اینجا هم به بیان واضح‌تری ذکر می‌کند.
۳. مثل نیرویی که در مادهٔ دست ما وجود دارد که وقتی اراده می‌کنیم دست را حرکت می‌دهد.
۴. همچنین وقتی جرم را تقسیم می‌کنیم این قوه را هم به اعتبار محلش تقسیم کرده‌ایم. مثلاً می‌گوییم: قوه‌ای که در دست من پخش است، نیمی از آن در این مقدار از دست من وجود دارد.
۵. محال بودن غیرمتناهی شِدّی را قبلا گفته‌اند و اینجا هم تکرار می‌کنند.
۶. اگر بگویید «سی میلیون کیلومتر را در یک ثانیه طی کرده» یا «سی میلیون کیلومتر را در یک دهم ثانیه طی کرده» یا...، بالاخره مقداری زمان دارد.

وقتی که بالاتر از آن را بتوان فرض کرد معلوم می‌شود متناهی است.

اما اگر بگویید «حرکت غیرمتناهی الشدّه زمان ندارد» می‌گوییم[۱]: امکان ندارد حرکت حرکت باشد و زمان نداشته باشد؛ چون حرکت یعنی اینکه شیء مسافتی را تدریجا طی کند و «تدریجا طی می‌کند» یعنی مرتبه‌ای از مسافت را قبل از مرتبهٔ دیگر طی می‌کند، و مرتبه‌ای را قبل از مرتبهٔ دیگر طی کردن مستلزم زمان داشتن است. اگر حرکت زمان نداشته باشد به این معناست که آنِ ابتدایش با آنِ انتهایش یکی است و وقتی این گونه باشد هیچ مرتبه‌ای از مسافت قبل از مرتبهٔ دیگر واقع نشده، پس حرکتی در کار نیست. بنابراین حرکت غیرمتناهی‌الشدّه قطعا وجود ندارد.

حال باید به بررسی حرکت غیرمتناهی‌العِدّه و حرکت غیرمتناهی‌المُدّه بپردازیم، که محل بحث هم همین است.

اقامهٔ برهان

در اینجا از راهی وارد مطلب می‌شوند که باید روی آن بحث کرد. می‌گویند: حرکت بر دو قسم است و از این دو بیرون نیست: طبیعی و قسری. حرکت طبیعی حرکتی است که منشأ آن، قوه‌ای است در درون خود جسم متحرک و متحد با جسم متحرک؛ به عبارت دیگر: در حرکت طبیعی همان قوه‌ای که عین طبیعت جسم است حرکت را اقتضا می‌کند. اما در حرکت قسری قوه‌ای از خارج بر جسم وارد می‌شود؛ مثل ضربه‌ای که بر جسمی وارد می‌کنند و آن را به حرکت درمی‌آورند.

حال ما دو جسم در نظر می‌گیریم که یکی عظیم است و دیگری صغیر و هردو هم متحرک به حرکت طبیعی‌اند. می‌خواهیم ببینیم: آیا ممکن است این دو جسم هردو دارای قوهٔ طبیعی باشند و هردو هم از نظر اثر غیرمتناهی باشند؟ یعنی آیا ممکن است اثر هردو جسم، حرکت غیرمتناهی عِدّةً یا مُدّةً باشد؟

مثلا دو ستاره را در نظر می‌گیریم، یکی دارای حجم کوچک و دیگری دارای حجم بزرگ، که هردو در حال حرکت به دور ستاره‌ای دیگرند و قوه‌ای که در آنها وجود دارد می‌خواهد حرکت غیرمتناهی انجام دهد. می‌خواهیم ببینیم: آیا ممکن است قوهٔ در جسم صغیر و قوهٔ در جسم کبیر متساوی‌التأثیر باشند؟ فرض این است که این دو قوه مساوی‌اند

---

۱. قبلا هم این را گفته‌ایم.

چون هردو غیرمتناهی‌اند، حال سؤال این است: آیا این دو جسم در قبول اثر، متساوی‌اند؟ یعنی آیا عِظَم و صِغَر هیچ اثری در اینجا ندارند؟

اول می‌گویند: نمی‌شود گفت عظم و صغر جسم هیچ اثری ندارد؛ زیرا اگر اثر نداشته باشد به این معناست که اگر از قوه‌ای در جسمی به اندازهٔ سر سوزن وجود داشته باشد و از همان قوه در جسم دیگری به اندازهٔ خورشید وجود داشته باشد، هردو از نظر اثر علی‌السویه باشند؛ یعنی هردو اقتضای حرکت غیرمتناهی در محل خود داشته باشند.

ایشان این مطلب را که «چرا نمی‌شود عظم و صغر جسم تأثیری نداشته باشند؟» به بیانی کامل ذکر نمی‌کنند و چه بسا می‌توان گفت حرفهای گذشته بر ضد این مطلب است. عجالتا اینجا می‌گویند: نمی‌توان گفت میان عظیم و صغیر در قبول کردن اثر از نظر متناهی بودن و نامتناهی بودن، هیچ فرقی نیست.

بعد می‌گوید: منشأ این فرق چیست؟ فاعل نمی‌تواند منشأ فرق باشد، چون فاعل در هردو غیرمتناهی فرض شده است. جسم بما هو جسم (یعنی جوهر جسمیت) هم، مشترک میان هردو است و امر مشترک نمی‌تواند منشأ امتیاز باشد. پس فقط یک چیز می‌تواند منشأ امتیاز باشد و آن، مقدار این دو جسم است. معنی اثر داشتن مقدار دو جسم، این نیست که حجم جسم مانع است، زیرا حجم جسم قابل است و معاوق نیست، بلکه مقصود از اینکه می‌گوییم «مقدار جسم اثر دارد» این است که قوه در تمام حجم جسم کبیر که مثلا صدهزار کیلومتر در صدهزار کیلومتر در صدهزار کیلومتر است سریان دارد، اما جسم صغیر که مثلا یک میلی‌متر در یک میلی‌متر در یک میلی‌متر است، قوه هم بالتبع در همین مقدار حجم سریان دارد. پس علت، تفاوت مقدار دو جسم است به این معنا که چون مقدار دو جسم فرق می‌کند قوه‌های کامن در آن دو هم فرق می‌کند.

بعد مرحوم آخوند می‌گوید: همین، یعنی تناهی. وقتی گفتید «علت تفاوت، مقدار است» می‌گوییم: مقدار مساوی است با متناهی بودن. قهرا آن قوهٔ کوچک بعد از مقدار معینی کار تمام می‌شود. اگر قوهٔ کوچک پایان‌پذیر شد قوهٔ بزرگ هم پایان‌پذیر است؛ چون نسبت بزرگتریِ آن بزرگ با این کوچک یک نسبت متناهی است. حال اگر قوهٔ بزرگ یک میلیون برابر قوهٔ کوچک باشد یک میلیون برابرش کار می‌کند، اگر صد میلیون برابر یا بیشتر هم بود به همان نسبت بیشتر کار می‌کند، ولی بالاخره محدود است[1].

---

۱. بعدا در همین فصل خواهند گفت که لازمهٔ حرکت جوهریه این است که به عالم دائما ←

خلاصهٔ مطلب

خلاصهٔ مطلب این است:

مقدمهٔ اول: قوه یا طبیعی است یا قسری. در قوهٔ طبیعی (یعنی قوه‌ای که در خود متحرک، کامن است) شکی نیست که متحرک که محل قوه است متقدّر و محدود و قابل انقسام است و قهرا قوه‌ای هم که در آن وجود دارد به تبع محل، قابل انقسام است. (این کافی نیست برای اینکه ثابت کند قوه از نظر اثر محدود است؛ چون ممکن است کسی بگوید «بسیار خوب، قابل انقسام است، ولی از نظر اثر غیرمتناهی است». این فعلا یک مقدمه بود.)

مقدمهٔ دوم: جسم صغیر و جسم عظیم که از یک نوع و سنخ‌اند نمی‌توانند [از نظر اثر] متساوی باشند؛ چون جسم صغیر به منزلهٔ جزء جسم کبیر، و قوهٔ صغیر به منزلهٔ جزء قوهٔ کبیر است و محال است که جزء و کل از نظر اثر، متساوی باشند[1].

پس مقدمهٔ دیگر این شد که جزء و کل نمی‌توانند از نظر اثر مساوی باشند، بلکه همان نسبتی که میان جزء و کل است میان آثارشان نیز هست. اگر جزء عُشر کل است، اثرش هم عُشر اثر کل است.

همین قدر که این نسبت برقرار شد، اثر جزء محدود است، قهرا اثر کل هم محدود می‌شود.

← مدد می‌رسد؛ چون صورت (قوه در اینجا صورت و جوهر است) تجرد پیدا می‌کند؛ یعنی آنا فآنا حادث می‌شود. بنابراین عالم شکل دیگری پیدا می‌کند و به قول مولوی «هر زمان نو می‌شود دنیا و ما». این اصلا از بحث ما خارج است. ما الان روی حرکت جوهریه بحث نمی‌کنیم. فرض ما طبق مبانی قدما این است که قوه و جوهر ثابت است.

۱. **سؤال:** [صدای شخص سؤال‌کننده مفهوم نیست.]

استاد: این دو در جسمیت مساوی‌اند، نه در مقدار. جسمیت غیر از مقدار است. جسمیت یعنی بودن شیء به این حیث که در آن، ابعاد سه‌گانه فرض شود. جسمیت ممکن است در ضمن یک مقدار کوچک باشد و ممکن است در ضمن یک مقدار بزرگ. اجسام در جسمیت مشترک‌اند ولی در مقدار متفاوت. «در مقدار» یعنی در یک عرَض، گو اینکه فرق این عرض با محلش مثل فرق بقیهٔ اعراض با محلشان نیست و فرق جسم تعلیمی با جسم طبیعی به ابهام و تعیین است، ولی به هرحال آن جسمیت مشترکه، جسم طبیعی است نه جسم تعلیمی.

ایرادهایی که بر این برهان وارد شده

این بود صورت استدلالی که در اینجا وجود دارد. بر این استدلال هم مثل استدلالی که در فصل پیش بود مُنوع و ایرادهای زیادی وارد شده است. ببینیم این ایرادها و جوابشان چیست و بعد ببینیم آیا این استدلال را با تقریر قوی‌تری می‌توان بیان کرد یا نه.

ایراد اول

بعضی گفته‌اند: این استدلال مبتنی بر چند مقدمه است که یکی از آنها این است که حالّ منقسم می‌شود به انقسام محل؛ یعنی اگر دو شیء، یکی در دیگری حلول کرده باشد و حالّ به خودی خود قابل انقسام نباشد[1] ولی محلش قسمت‌پذیر باشد، در اینجا حالّ هم به تبع محل منقسم می‌شود. در میان مقولات آن مقوله‌ای که بالذات انقسام را قبول می‌کند مقولهٔ کمّ است. کمّ منفصل در باب اعداد داخل است و موضوع علم حساب است و کمّ متصل مربوط به مقادیر و هندسه است. بنابراین اصلا قابلیت تقسیم، اولا و بالذات به موضوعات ریاضی برمی‌گردد و آنچه به موضوعات ریاضی برنمی‌گردد، اولا و بالذات قابل تقسیم نیست بلکه ثانیا و بالعرض قابل تقسیم است. مثلا مقدار از آن جهت که مقدار است تقسیم می‌شود، ولی کیفیات (مثل سفیدی) از آن جهت که کیفیت‌اند قابل انقسام نیستند. بله، سفیدی به اعتبار محلش قابل انقسام است. مثلا اگر سطحی سفید است و یک متر در یک متر است، اینجا می‌گوییم «یک متر در یک متر سفیدی داریم» اما باید توجه داشته باشیم که در سفیدی از آن جهت که سفیدی است «یک متر در یک متر» معنی ندارد، بلکه سفیدی از آن جهت که در سطح است دارای ابعاد است. پس سفیدی از آن جهت که در سطح است قابل انقسام است. این است معنای اینکه می‌گوییم: حالّ منقسم می‌شود به انقسام محل. چه بسا حالّهایی که چون از مقولهٔ کمّ نیستند، بماهو هو قسمت نمی‌پذیرند، ولی به اعتبار حلول در امری که یا کمّیت است یا متکمّم، انقسام می‌پذیرند.

مستشکل چنین نقض می‌کند: در عالم حالّهایی وجود دارد که در محلهای منقسم حلول کرده‌اند، در حالی که این حالّها حتی بالتبع هم انقسام‌پذیر نیستند. پس اینکه شما گفتید «هر حالّ در منقسم، به تبع محل منقسم است» غلط است.

---

۱. یعنی به خودی خود انقسام ریاضی (نصف و ثلث و...) نپذیرد.

این همان ایرادی است که برخی به یکی از ادلّهٔ تجرد نفس وارد می‌کنند. یکی از ادلّهٔ تجرد نفس این است که نفس معانی و اموری را تعقل می‌کند که غیرقابل انقسام‌اند و این، دلیل بر این است که تعقلات ما در محل واقع نشده‌اند، یعنی خاصیت یک امر جسمانی را ندارند و نقشی در ماده نیستند. اگر تعقلات ما نقشی در ماده باشند باید به تبع ماده منقسم شوند؛ چون حالّ در محل منقسم، به تبع محل منقسم می‌شود.

همین ایرادی که در اینجا مطرح شد، به این دلیل بر تجرد نفس هم وارد شده است؛ برخی نقض کرده و گفته‌اند: حالّهایی وجود دارد که در محلهای منقسم‌اند بدون اینکه این حالّها به تبع محل منقسم شوند. چهار مثال ذکر کرده‌اند: وجود، وحدت، نقطه و اضافه. می‌گویند: جسم موجود است. جسم از آن جهت که جسم است منقسم می‌شود. آیا وجود هم که عارض بر جسم می‌شود انقسام‌پذیر است؟ نه، وجود انقسام‌پذیر نیست، بلکه یک مفهوم بسیط محض است. وحدت هم همین طور است. این جسم واحد است. [جسم قسمت‌پذیر است، ولی] اگر وحدت انقسام‌بپذیرد، می‌شود کثرت؛ چون کثرت یعنی انقسام‌پذیری، و کثرت بالفعل یعنی منقسم بالفعل بودن، و وحدت یعنی عدم انقسام. اشیاء قابل انقسام متصف به وحدت می‌شوند و حال آنکه وحدت غیرقابل انقسام است. نقطه هم همین طور است. اضلاع مکعب در نقطه تلاقی می‌کنند. نقطه عارض بر جسم است. جسم منقسم است و حال آنکه نقطه غیرقابل انقسام است. اضافه و نسبت هم همین طور است. جسمی با جسم دیگر اضافه پیدا می‌کند. این دو جسم قابل انقسام‌اند، ولی اضافه غیرقابل انقسام است. مثلا اگر بین دو انسان رابطه اُبُوَّت و بُنُوَّت باشد، در اینجا این دو انسان به حکم اینکه جسم‌اند قابل انقسام‌اند ولی ابوّت و بنوّت قابل انقسام نیستند. نمی‌توان گفت «نصف ابوّت این شخص»؛ چون پدریِ کسی برای کس دیگر، نصف بردار نیست.

جواب

همهٔ این موارد جواب دارد. اما در باب وجود و وحدت، بنا بر فلسفهٔ مرحوم آخوند قضیه خیلی روشن است. ایشان می‌گوید: وجود و وحدت از قبیل حالّ در محل نیستند. شما خیال کرده‌اید که جسم در خارج چیزی است و بعد وجود در آن حلول کرده، بعد می‌گویید «جسم منقسم است و وجود غیرمنقسم». آن که غیرمنقسم و بسیط است مفهوم وجود است. در خارج وجود با موجود (یعنی ماهیت) یکی است. اگر موجودی را می‌گوییم

«منقسم است» به این معناست که وجودش منقسم است.

وحدت هم همین طور است. وجود مساوی با وحدت است. اگر شیئی واحد است، از آن حیث که واحد است منقسم نیست و از آن حیث که منقسم است واحد نیست. جسم واحد، در مقابل جسمی دیگر واحد است، ولی همین جسم، بما هو جسمٌ قابلیت انقسام به اقسامی و تکثر به وحَداتی را دارد؛ یعنی الان واحد بالفعل است، ولی قابلیت اینکه تبدیل شود به چند واحد، در آن هست. اینها با یکدیگر منافات ندارد.

در مورد نقطه می‌فرماید: اشتباه کرده‌اید که خیال کرده‌اید نقطه امر غیرمنقسمی است که حالّ در امری منقسم است. مسألهٔ نقطه دو جواب دارد. جواب اول این است که اصلا نقطه امری عدمی است، نه اینکه امر وجودی لاینقسم است.

و جواب دوم این است[1]: نقطه اولا و بالذات عارض بر جسم نیست، بلکه عارض بر تناهی جسم است. در مبحث جواهر و اعراض در بیان ماهیت نقطه و خط و سطح و جسم تعلیمی به طور مفصل بحث می‌شود که اساسا نقطه چیست؟ آیا نقطه [و خط و سطح] وجودی دارند؟ یا نه، سطح نهایت جسم است و نهایت جسم چیزی غیر از خود جسم نیست، و خط نهایت سطح است و نهایت سطح امری که اضافه بر سطح شده باشد نیست، و نقطه هم نهایت خط است؛ یعنی تازه به نهایت خود خط که برایش یک بعد فرض می‌کنیم، می‌گوییم نقطه. بنابراین نقطه اصلا چیزی نیست و یک امر وجودی نیست که عارض بر جسم شده باشد تا بتوانیم بگوییم نقطه به تبع جسم منقسم است.

برویم سراغ اضافه. می‌فرماید: اضافه در جسم حلول ندارد. هر عارضی را اگر می‌گوییم «وجودش در موضوع است» به این معنا نیست که ـ به قول حاجی ـ حلول سریانی دارد. این آقایان می‌گویند حلول، یا سریانی است یا طریانی. حلول طریانی یعنی فقط عروض بر جسم، بدون ساری بودن در ابعاد جسم؛ یعنی قائم بودن به جسم، بدون ساری بودن در جسم. اما حلول سریانی در جایی است که حالّ، سریان در جسم دارد. وقتی می‌گوییم «زید پسر عمرو است» به این معنا نیست که «پسری» در زید حلول دارد و مثلا مانند «سفیدی»[2] از سر تا قدم او امتداد و سریان دارد به گونه‌ای که اگر زید بزرگ باشد پسری‌اش هم بزرگ است و اگر کوچک باشد پسری‌اش کوچک است؛ اگر این طور

---

۱. ایشان این جواب دوم را اینجا ذکر کرده‌اند.

۲. اگر یک جسم کوچکِ سفید داشته باشیم و یک جسم بزرگِ سفید، قهرا سفیدی جسم بزرگ بیشتر است از سفیدی جسم کوچک.

باشد پسری که دو متر قد دارد از پسری که یک متر و نیم قد دارد پسرتر است[۱].

بله، بعضی از اضافات سریانی‌اند. مثلا محاذات جسمی با جسم دیگر اضافه‌ای است که اولا و بالذات عارض جسم بما أنه جسم می‌شود؛ یعنی وقتی دو جسم در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند می‌گوییم اینها محاذی یکدیگرند. در اینجا انقسام هست. مثلا دو انسان که روبروی یکدیگر ایستاده باشند می‌گوییم: این انسان محاذی آن انسان است. اما ابعاضشان هم حکم علی‌حده دارند؛ مثلا می‌گوییم: طرف راست این، محاذی طرف چپ اوست و طرف چپ این، محاذی طرف راست اوست.

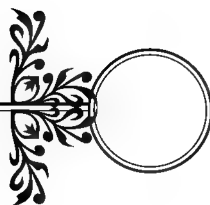
اما بنوّت عارض جسم بما أنه جسم نمی‌شود، بلکه منتزع است از رابطه‌ای که میان پدر و پسر است و آن رابطه این است که حد نطفهٔ این پدر منشأ وجود این پسر است.

به هرحال نقضهایی که به این قاعده که «اگر شیئی در شیء دیگر حلول کند[۲] به تبع محلش منقسم می‌شود» وارد کردند، همگی بی‌اساس و باطل است.

---

۱. می‌گویند شهید اول که هیکل کوچکی داشت در مجلس قاضی اهل سنت، ابن جماعه، که هیکل بزرگی داشت نشسته بود. یک صحبت علمی پیش آمد و شهید به حرف ابن‌جماعه ایرادی گرفت. ابن جماعه برای اینکه شهید را تحقیر کند گفت: این صدای چیست که از پشت این دوات می‌آید؟ شهید در جواب گفت: ابن‌الواحد* از این بزرگتر نمی‌شود. می‌گویند همین باعث شد که ابن‌جماعه کینهٔ شهید را در دل گرفت و سبب شهادتش شد.
* [در مقابل ابن‌جماعه.]

۲. مقصود حلول سریانی است. حلول صورت در ماده، سریانی است.



جلسهٔ صد و سوم

بسم الله الرحمن الرحیم

خلاصهٔ مباحث گذشته

گفتیم که در این فصل بحثی مطرح است که خود بحث قابل اهمیت است، اگرچه شاید استدلالها در اینجا چندان قوی نیست و شاید بشود بهتر از این، استدلال کرد. اصل بحث که دربارهٔ متناهی‌التأثیر بودن قوای جسمانی است، بحث خوب و نویی است. مدعا این است: قوای طبیعت که جسمانی‌اند، نمی‌توانند تا بی‌نهایت از خودشان اثر تولید کنند، بلکه آثارشان متناهی است، هم از نظر شدت و هم مدت و هم عدد. این بحث که هیچ قوه‌ای نمی‌تواند غیرمتناهی‌التحریک باشد از نظر شدت، بحث واضحی است و بیشتر، بحث در مورد تناهی از نظر مدت و عدد است.

همچنین گفتیم که اثر این بحث این است که اگر از ماوراء این جهان به این جهان مدد نرسد و نرسیده باشد، به سوی بی‌اثری و کهنگی و فرسودگی پیش می‌رود؛ یعنی عالم به سوی حالتی می‌رود که همهٔ مؤثرها و قوه‌ها از تأثیر بیفتند[1]. توضیح اینکه: عالم یکی از این دو حالت را دارد: یا اینکه عالم در گذشته همیشه بوده است و در آینده هم ادامه پیدا

۱. گفتیم که در فیزیک جدید طلیعهٔ این نظریه پیدا شده است.

خواهد کرد. اگر این طور باشد، عالم دائما در حال تجدید ساختمان است؛ یعنی امکان ندارد یک سلسله قوای موجود همیشه به یک حال باشند و همیشه هم عالم را اداره کنند. پس اگر فرض کنیم عالم وجود مستمری دارد، همیشه نیاز به تجدید وجود و تجدید قوا از ماورای خود داشته و خواهد داشت[1].

حالت دوم این است که باید برای عالم یک مدت محدودی در گذشته قائل شویم و نیز یک مدت محدودی در آینده؛ یعنی باید بگوییم یک سلسله قوای متناهی‌التأثیر در یک آنِ معین به وجود آمده و این قوا مدتی در عالم عملکرد دارند و بعد تمام می‌شوند؛ یعنی لااقل ـ با قطع نظر از مسألهٔ حرکت جوهریه ـ عالم به یک صورت رکود و انجماد مطلق فرو می‌رود و هیچ حرکتی در ماده و هیچ جنبشی در عالم نخواهد بود و هیچ تازه‌ای در عالم به وجود نخواهد آمد. تازه، این هم بر این فرض است که عالم به این مقدار هم قابل موجود بودن باشد.

به هرحال این بحث، بحث جالب، خوب و مهمی است.

بر این مطلب برهانی اقامه کردند که ما آن را در جلسهٔ قبل تقریر کردیم، ولی بعدا باید بیشتر به این برهان رسیدگی کنیم و بعد هم ببینیم آیا برهان دیگری می‌توان اقامه کرد.

خلاصهٔ برهان این بود: اگر قوای جسمانی غیرمتناهی‌التأثیر باشند لازم می‌آید که تأثیر کل یک قوه و تأثیر جزئش علی‌السویه باشند. شما قوه‌ای مثل قوهٔ مغناطیس را در نظر بگیرید. فلز مغناطیس دارای قوهٔ خاصی است که آهنها را به سوی خودش جذب می‌کند. گفتیم که این قوه به این اعتبار که جسمانی و مادی است، قهرا به اعتبار محلی که در آن حلول کرده متقدّر می‌شود؛ یعنی نصف این جسم نصف این قوه را دارد و ثلثش ثلث این قوه را دارد. بعد گفتند اگر قوه‌ای از نظر عدد غیرمتناهی‌التأثیر باشد (یعنی بتواند کارهای متعدد غیرمتناهی بکند، که لازمه‌اش زمان غیرمتناهی است) یا یک کار و حرکت ممتد غیرمتناهی ایجاد کند، لازمه‌اش این است که کل با جزئش، از نظر اثر مساوی باشند و حال آنکه هرجا پای جزء و کل به میان آمد تأثیر جزء، جزء تأثیر کل است، نه اینکه کل، کل باشد و جزء، جزء باشد ولی اثرشان برابر با یکدیگر باشد؛ چنین چیزی امکان ندارد.

---

۱. از این بالاتر: طبق حرکت جوهری جهان دائما در حال تجدید است. البته این، بحث جداگانه‌ای است و ما فعلا روی مبنای دیگران بحث می‌کنیم.

جزء کل اثرش هم جزء اثر کل است. پس اثر کل نمی‌تواند مساوی با اثر جزء باشد.

به این برهان ایرادهایی وارد کرده‌اند. ایراد اول و جوابش را ذکر کردیم.

ایراد دوم

مستشکل می‌گوید: این قاعده که شما می‌گویید «همان طور که جزء در وجودْ جزء کل است، در اثر هم جزء کل است، به این معنا که اثر جزء، جزء اثر کل است» مورد قبول نیست. جزء، آن چیزی است که جزء وجود کل است؛ یعنی کل وجودی دارد که قسمتی از آن، وجود جزء است. شما در استدلالتان این اصل را ذکر کردید که هرجا جزء و کل وجود داشته باشد، اثر جزء هم جزئی از اثر کل است. ما این را قبول نداریم که اگر مؤثر کل و جزء داشت اثر هم کل و جزء دارد، بلکه ممکن است مؤثر کلی باشد دارای اجزاء، ولی اثر امری بسیط باشد بدون جزء[1]. وقتی اثر بسیط باشد غلط است که بگوییم: اثر جزء، جزء اثر کل است.

این مطلب در باب علت و معلول به این صورت مطرح شده: آیا صدور بسیط از مرکب جایز است؟ یعنی آیا امکان دارد علتْ کل باشد ولی اثرش امر بسیطی باشد که متجزّی به اجزاء نشود؟ البته این فلاسفه می‌گویند: امکان ندارد؛ یعنی همین حرفی را که در اینجا می‌گویند، در آنجا هم می‌گویند. می‌گویند: اگر علت، مرکّب و دارای اجزاء شد معلول هم قطعا مرکّب و دارای اجزاء است.

مستشکل منکر این مطلب است و بیانی نقضی می‌آورد. بیان او این است: جسم ثقیلی را فرض کنید که یک نفر نمی‌تواند آن را حمل کند ولی ده نفر می‌توانند؛ یعنی یک نفر تا نه نفر نمی‌توانند این جسم را حمل کنند، ولی نفر دهم که آمد «کل» به وجود آمده و این جسم حرکت می‌کند. این معلول (یعنی حرکت) یک امر بسیط است و این علت، یک امر مرکّب، چون «ده نفر» علت است. در اینجا چنین نیست که معلول (یعنی حمل) مثل علت، کل باشد تا ما بگوییم: عُشر از این حرکت و حمل را این فرد انجام داده، عشر دیگر را فرد دیگر و...؛ چون اگر این طور باشد لازم می‌آید یک نفر بتواند به اندازهٔ عشر ده نفر این جسم را حرکت دهد، یعنی اگر ده نفر این جسم را یک متر حرکت دادند یک نفر از آنها

۱. البته در اینجا مطلب را به این بیان نگفته‌اند، بلکه این بیان در باب علت و معلول آمده است.

باید بتواند این جسم را ده سانتی‌متر حرکت دهد، یا اگر آنها توانستند این جسم را ده دقیقه حرکت دهند یک نفر از آنها باید بتواند این جسم را یک دقیقه حرکت دهد، در حالی که چنین نیست.

مستشکل مثالهای دیگری هم ذکر می‌کند. می‌گوید: اجسامی وجود دارند (مثل بعضی فلزات و سنگها) که آتش اگر در یک حد معینی باشد (مثل آتشهای معمولی) هیچ اثری روی آنها نمی‌گذارد. اگر شما یک سنگ را با همین آتشهای معمول که مثلا آب را به جوش می‌آورد حرارت دهید هیچ اثری روی آن نمی‌گذارد. اما اگر بتوانیم درجهٔ حرارت را به شکلی بالا ببریم می‌توانیم همین سنگ را محترق کنیم. حال آیا آتشِ با حرارت کم، جزئی از اثر آتشِ با حرارت زیاد را می‌گذارد؟ مثلا اگر آتشِ با حرارت زیاد، سنگی یک کیلویی را محترق می‌کند آیا می‌توان گفت آتشی که حرارتش یک صدم آن آتش است می‌تواند سنگی را که یک صدم آن سنگ است محترق کند؟ نه، نمی‌توان گفت؛ چون آتشِ با حرارت کم هیچ اثری روی سنگ ده گرمی نمی‌گذارد. از این قبیل مثالها زیاد می‌توان پیدا کرد.

البته مسألهٔ بسیط بودن اثر را اینجا مطرح نکرده‌اند، بلکه در باب علت و معلول مطرح کرده‌اند، ولی بحث همان بحث است. اینجا همین قدر می‌گویند که چه بسا کلهایی که اثری را به وجود می‌آورند در حالی که اجزاء آنها نمی‌توانند جزء آن اثر را به وجود بیاورند، و این، دلیل بر این است که قاعده‌ای که برهان شما مبتنی بر آن بود کلیت ندارد.

جواب

مرحوم آخوند به این ایراد جواب می‌دهد، ولی جواب ایشان در اینجا خیلی تفصیلی نیست. شاید آخرین حرفی که ایشان اینجا می‌زند این است که اگر برهان عقلی بر امری اقامه شد، نمی‌توان آن را با مثال نقض کرد؛ چون یک امر عینی که می‌خواهد ناقض یک امر عقلی شود، به دلیل اینکه امری عینی است علل و شرایط فاعلی و قابلی زیادی در آن دخالت دارد که چه بسا چون ما به مجموع این شرایط آگاه نیستیم نمی‌دانیم چرا این طور شده، ولی به حکم آن قاعدهٔ عقلی که برای ما ثابت است می‌دانیم که در اینجا شرطی مفقود است ولو تفصیلش را ندانیم.

برای روشن شدن مطلب مثالی ذکر می‌کنم[1]. حکما با برهان عقلی ثابت می‌کنند که ترجیح بلا مرجّح محال است، چون مستلزم ترجّح بلامرجّح است. ترجیح بلامرجّح به این معناست که ارادهٔ انسان یک امر را از میان چند امر انتخاب کند بدون اینکه هیچ مرجّحی در ذهنش انعکاس داشته باشد. چنین چیزی محال است. به عبارت دیگر: محال است که اراده با چند کار نسبت کاملا متساوی داشته باشد و بدون اینکه یکی از این کارها هیچ گونه رجحانی در ذهن پیدا کند، اراده خود به خود به یکی از این کارها متمایل شود. هر ترجیح بلامرجّحی مستلزم ترجّح بلامرجّح است و محال بودن ترجّح بلامرجّح در حکم بدیهی عقلی، بلکه بدیهی عقلی است. اصلا ترجّح بلامرجّح یعنی معلول بدون علت.

برخی این را به بعضی امور عینی نقض می‌کنند و می‌گویند ادلّ دلیل بر امکان شیء وقوع آن است؛ شخص گرسنه‌ای که دو گردهٔ نان در مقابل اوست که هیچ تفاوتی ندارند و او باید یکی از آنها را برای خوردن انتخاب کند، اگر یک ساعت هم فکر کند نمی‌تواند در اینجا کوچکترین رجحانی پیدا کند. حال، این شخص چه می‌کند؟ آیا نان نمی‌خورد و می‌گوید ترجیح بلامرجّح است؟! همین طور شخص تشنه‌ای که به دو ظرف آب کاملا علی‌السویه برسد، بالاخره یکی را انتخاب می‌کند ولو هیچ مرجّحی در کار نباشد. همین طور شخصی که یک حیوان درنده در تعقیب اوست و به یک دوراهی می‌رسد که در نظر او هیچ کدام رجحانی بر دیگری ندارد.

جواب

بله، بدون شک ادلّ دلیل بر امکان شیء وقوع شیء است؛ اگر ما چیزی را گفتیم «محال است» و بعد دیدیم همان چیز در خارج واقع شد، این بهترین دلیل است بر اینکه آن چیز محال نیست؛ چون اگر محال بود واقع نمی‌شد. اما مسأله این است که آیا آنچه که واقع شده همان است که محال است؟ انسان گاهی به مجموع دواعی و مرجّحاتی که در نفسش پیدا شده آگاهی ندارد. روان‌شناسی امروز ثابت کرده که انسان گاهی نمی‌تواند به حسب شعور ظاهرش برای بعضی امور مرجّح پیدا کند، ولی شعور ناآگاهش مرجّحی پیدا می‌کند که او نمی‌تواند آن را کشف کند.

---

۱. مرحوم آخوند این مثال را در اینجا ذکر نکرده‌اند، ولی در جای دیگری آورده‌اند.

پس در چنین مواردی اول باید ثابت کرد که مثال واقعا برای همین مورد است. اگر این مثالها واقعا وقوع ترجیح بلامرجّح باشد شما درست می‌گویید و برهان بر امتناع ترجیح بلامرجّح باطل می‌شود، اما حرف این است که شما چیزی را می‌بینید در خارج واقع می‌شود، بعد می‌گویید: چون شخص انتخاب کننده در شعور ظاهرش هیچ مرجّحی نمی‌بیند پس ترجیح بلامرجّح محال نیست. در مثال «رغیفَیِ الجائع» که شخص گرسنه بالاخره یکی از دو نان را برمی‌دارد، چه بسا عادت این شخص که مثلا با دست راست بردارد باعث می‌شود آن نان معیّن را بردارد. شخصی می‌گفت: کسی از من پرسید «حافظ را بیشتر دوست داری یا سعدی؟». من خواستم با یک تعبیر ادبی جواب بدهم، گفتم: حافظ انسان را از هوش می‌برد و سعدی به هوش می‌آورد. گفت: بالاخره کدام بهترند؟ گفتم من نمی‌دانم، ولی همیشه بالای سرم یک دیوان حافظ است یک دیوان سعدی و من وقتی می‌خواهم کتابی بردارم دستم به طرف دیوان حافظ دراز می‌شود. این خودش حرفی است. این شخص خودش هم نمی‌تواند حتی یک دلیل بیاورد بر اینکه حافظ بهتر است یا سعدی، ولی این قدر می‌فهمد که وقتی دستش را دراز می‌کند، به طرف دیوان حافظ می‌رود. پس از اینجا کشف می‌کند که حافظ را بیشتر دوست دارد بدون اینکه خودش دلیلش را بداند.

حال در اینجا می‌گویند: در این طور موارد چه بسا شرایط فاعلی و قابلی به نوعی دخالت دارد که اگر ما بخواهیم از نظر علت فاعلی و علت قابلی تشریح کنیم که مکانیزم بلند شدن یک سنگ چیست، نتوانیم، ولی این، دلیل نمی‌شود که آنچه واقع می‌شود نقض قاعده است. پس باید برویم سراغ خود قاعده و ببینیم «آیا قاعده، برهانی است یا نه؟». اگر این قاعده که «محال است بسیط از مرکّب صادر شود و هرجا علتْ مرکّب باشد اثر هم مرکّب است و اثر جزء، جزء اثر کل است» برهانی شد، دیگر با این مثالها ما دست از حرف خودمان برنمی‌داریم.

در همین مسألهٔ برداشتن سنگ می‌گوییم: نظیر این مسأله این است که وقتی در یک کفهٔ ترازو باری را که یک کیلو وزن دارد بگذارید، اگر در کفهٔ دیگر وزنهٔ صد گرمی بگذارید کفهٔ اول بالا نمی‌آید. صد گرم دیگر هم اضافه کنید باز هم آن کفهٔ دیگر بالا نمی‌آید. تا موقعی که وزن این کفه به یک کیلو نرسیده هرمقدار دیگر هم وزنه اضافه کنید کفهٔ دیگر بلند نمی‌شود.

اینجا علت چیست؟ این تعبیر غلط است که بگوییم «حرکت، معلول این کل است و

تا آخرین جزء پیدا نشده این علت بی‌اثر است»، بلکه همان صد گرم اول واقعا به اندازهٔ صد گرم اثر داشته است. آن بار یک کیلویی به اندازهٔ همان یک کیلو تحت تأثیر جاذبهٔ زمین است و ثقل دارد. وقتی که صد گرم روی کفهٔ دیگر می‌گذاریم به اندازهٔ صد گرم فشار می‌آورد و اگر دست شما زیر آن بار یک کیلویی باشد احساس می‌کنید مقداری سبکتر شد. کار مستقیم این صد گرم حرکت دادن نیست، بلکه خنثی کردن قوهٔ ثقل است. همین طور است صد گرم دوم و سوم و...، تا وقتی که شما برابر ثقل کفهٔ اول، در کفهٔ دوم وزنه قرار دهید که آنوقت علتی که کفهٔ اول را پایین آورده بود معدوم می‌شود و ترازو به حالت تعادل درمی‌آید.

در مورد آن ده نفری هم که سنگی را برمی‌دارند مطلب همین طور است. نفر اول که فشار می‌آورد و نمی‌تواند سنگ را بلند کند این گونه نیست که کارش کاملا بی‌اثر باشد، بلکه او به اندازهٔ [نیروی] یک نفر ثقل این سنگ را کم کرده، و همین طور نفرات بعدی. پس در واقع شرایط قبول حرکت تدریجا ایجاد می‌شود.

بنابراین چنین مثالهایی از نظر فلسفی قابل تجزیه و تحلیل‌اند و نمی‌توانند مطلب ما را نقض کنند.

ایراد سوم

ایراد سوم ایراد خوب و قابل بحثی است. حکما در باب علت و معلول در بحث تسلسل می‌گویند: تسلسل محال است. تسلسل یعنی اجتماع امور مترتبهٔ غیرمتناهیه در وجود. یکی از شروط تسلسل ترتب است، به هر امر غیرمتناهی تسلسل نمی‌گویند. خود کلمهٔ «تسلسل» هم مفهوم ترتب را می‌رساند. شرط دوم تسلسل غیرمتناهی بودن است. معلوم است که ترتب امور متناهیه محال نیست. شرط سوم اجتماع در وجود است. ترتب امور غیرمتناهیه‌ای که هرکدام در ظرف دیگری معدوم است محال نیست. حکما می‌گویند: ترتب امور غیرمتناهیهٔ غیرمجتمع در وجود محال نیست، و لهذا می‌گویند: تسلسل در زمانیات محال نیست؛ یعنی تسلسل در علل زمانی که علت و معلول با یکدیگر اجتماع در وجود ندارند محال نیست. به تعبیر دیگر ـ که با اصطلاح حکما تطبیق می‌کند ـ تسلسل در علل اِعدادی محال نیست[1].

---

۱. بحث مفصل این مطلب در باب تسلسل است.

مستشکل می‌گوید: شما خودتان می‌گویید «ترتب امور غیرمتناهیهٔ غیرمجتمعهٔ در وجود محال نیست» و این حرف را بر این اصل مبتنی می‌کنید که اصلا تسلسل، تناهی و لاتناهی، زیاده و نقصان و امثال اینها اوصاف امور مجتمع در وجودند و در اموری که معدومند یا بعضی از آنها موجودند و بعضی معدوم، زیاده و نقصان معنی ندارد. زیاده و نقصان از احکام اموری است که با یکدیگر اجتماع در وجود دارند.

بعد می‌گوید: آنچه در اینجا می‌گویید، برخلاف حرفی است که در [باب تسلسل] می‌گویید. اینجا می‌گویید: دو قوه که یکی در جسم عظیم است و دیگری در جسم صغیر، از نظر اثر نمی‌توانند یکسان باشند؛ یعنی اثر هردو نمی‌تواند غیرمتناهی باشد. وقتی بین این دو قوه تفاوت باشد، پس باید آن قوهٔ صغیر به همان نسبتی که از قوهٔ عظیم کمتر است، اثرش هم از اثر قوهٔ عظیم کمتر باشد. پس قوهٔ در جسم صغیر باید متناهی باشد. پس قوهٔ در جسم عظیم هم که به نسبت متناهی بیشتر از قوهٔ جسم صغیر است، متناهی می‌شود. مستشکل می‌گوید: شما اینجا مسألهٔ زیاده و نقصان را راجع به آثار آوردید [در حالی] که آثار تعلق به آینده دارند و آینده وجود ندارد. خود شما می‌گویید: «در میان زمانیاتِ گذشته چون گذشته معدوم است، و در میان زمانیات آینده چون به آینده تعلق دارند و آینده هنوز وجود ندارد، بحث زیاده و نقصان غلط است. در آنچه وجود ندارد بحث زیاده و نقصان غلط است». اینجا بحث بر سر آثار غیرمتناهی است. صحبت بر سر غیرمتناهی بودن قوهٔ جسمانی در گذشته و آینده است، در حالی که هم گذشته‌اش معدوم است و هم آینده‌اش، و در میان معدومها زیاده و نقصان غلط است. پس چرا می‌گویید «اثر قوهٔ صغیر باید به یک نسبت معیّن کمتر از اثر قوهٔ کبیر باشد» [که لازمه‌اش این است که] قوهٔ کبیر ازید از قوهٔ صغیر باشد و قوهٔ صغیر انقص از قوهٔ کبیر باشد و همین قدر که ازیدیّت و انقصیّت آمد، تناهی هم می‌آید؟! در این معدومات ازیدیّت و انقصیّت معنی ندارد.

پس در این اشکال هم مستشکل با حرفی که حکما در جای دیگر می‌گویند، مطلب اینجا را نقض کرده است.

جواب

مرحوم آخوند به این اشکال جواب فیلسوفانه و خوبی می‌دهد. می‌فرماید: اگر این محاسبه را مستقیما روی آثار قوا انجام دهیم، حرف شما درست است؛ یعنی بعضی از آثار قوا متعلق به گذشته است و بعض دیگر متعلق به آینده، در حالی که هم گذشته معدوم است و هم

آینده، و میان امور معدوم نمی‌شود چنین محاسباتی کرد که کدام زیادتر است و کدام کمتر.

ولی اینجا بحث بر سر خود قوه‌هاست از نظر استحقاق و صلاحیت إنّیّتی که در آنهاست. خوب توجه کنید! وقتی می‌گوییم «آیا این قوه مبدأ آثار متناهی است یا آثار غیرمتناهی؟» به این معناست که در این قوه آیا اقتضای متناهی وجود دارد یا اقتضای غیرمتناهی؟ این [اقتضا] یک امر بالفعل در خود قوه است. پس الان بحث بر سر نفس قوهٔ طبیعی است که الان بالفعل وجود دارد و در هر زمانی صدق می‌کند. اگر قوای طبیعی بتوانند غیرمتناهی اثر داشته باشند، به این معناست که در هر زمانی که در نظر بگیریم، در این قوا اقتضای غیرمتناهی وجود دارد؛ یعنی این اقتضا الان در خود این قوا فعلیت دارد. یک وقت بحث بر سر آثاری است که از من صادر می‌شود (مثلا سخنان من)، ولی یک وقت بحث بر سر این است که آیا در من اقتضای اثر غیرمتناهی وجود دارد یا نه.

بنابراین بحث حکما در باب تسلسل، نقضی بر این مطلب وارد نمی‌کند.

ایراد چهارم

مستشکل می‌گوید: شما طبق هیئت بطلمیوس معتقدید که زمین مرکز عالم و ساکن است، و از طرف دیگر اعتقاد ندارید که زمین [از نظر زمانی] ابتدا و انتهایی داشته باشد. شما بودن زمین در مرکز عالم را که یک اثر مستمر و مداوم و همیشگی است، چگونه توجیه می‌کنید؟

جواب شیخ

شیخ از این اشکال جوابی داده که مرحوم آخوند آن را نمی‌پسندد. خود ایشان جواب دیگری می‌دهد که با این جواب تقریبا مطلب شکل دیگری پیدا می‌کند.

شیخ می‌گوید: زمین ساکن است و سکون امری عدمی است و علت نمی‌خواهد. بحث ما در آثار مثبت اشیاء است. پس اصلا این نقض وارد نیست. در حرکت، صحیح است که بگوییم «آیا علت مادی و جسمانی می‌تواند منشأ یک حرکت دائم و ابدی یا منشأ حرکات متعدد غیرمتناهی شود؟» ولی در سکون که لاحرکت است چنین بحثی صحیح نیست. علت عدم، عدم علت است. حرکت، وجودی است و سکون عدم حرکت است. علت حرکت امری وجودی است، ولی علت سکون همان عدم علت حرکت است.

بررسی جواب شیخ

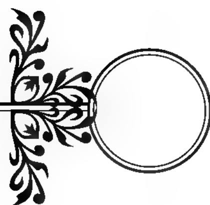
مطلبی که شیخ در اینجا فرموده، از یک نظر درست است. اگر یادتان باشد در بحث ماهیت سکون گفتیم که سکون دو جنبه دارد. یک جنبهٔ سکون همان عدم حرکت است. بله، سکون از آن جهت که امری عدمی است علت نمی‌خواهد. ولی لقائل أن یقول: درست است که سکون امری عدمی است، اما در حالی که جسم ساکن است، در کنار این امر عدمی یک امر وجودی هم هست و آن این است که بالاخره جسم در وقتی هم که ساکن است متحیّز است و مکان و أین دارد و أین یکی از اعراض است. هر عرضی معلول علتی است؛ یعنی معلول همان جوهر خودش است. و برای همین است که شما می‌گویید: جسم وقتی که ساکن است دارای نوعی أین است که همان أین ثابت است، و وقتی حرکت می‌کند أینش متغیر می‌شود. این گونه نیست که جسم در وقتی که ساکن است اصلا هیچ أینی نداشته باشد و وقتی که حرکت کند تازه دارای أین شود. این مثل این است که شیئی به حسب طبیعتش رنگ ثابتی داشته باشد و بعد رنگش متغیر شود. چنین شیئی در هر دوحال دارای رنگ است و در هردو حال هم رنگش علت می‌خواهد.

در اینجا هم اگر سکون را به معنی عدم حرکت بگیریم علت نمی‌خواهد، ولی قطع‌نظر از این مسأله، آن مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود، وقتی که حرکت می‌کند وجود تدریجی دارد و وقتی که حرکت نمی‌کند باز هم همان مقوله وجود دارد، ولی وجود دفعی. اینجاست که ممکن است کسی سؤال کند: اصلا بودن زمین در حیّز معیّن، خودش حقیقت و واقعیتی است که علت می‌خواهد و علتش هم چیزی جز طبیعت زمین نیست. حال چطور شده که یک قوهٔ طبیعی منشأ این حالت مداوم واقع شده است؟

جواب مرحوم آخوند

مرحوم آخوند وقتی می‌بیند روی مبانی قوم این مطلب قابل توجیه نیست، طبق مبنای خودش جواب می‌دهد. ایشان می‌گوید: خود همین، دلیل است بر اینکه اگر قوای طبیعی آناً فآناً متجدد نشوند اصلا اعراض ثابت هم نمی‌تواند وجود داشته باشد. خلاصه، ایشان مسأله را برمی‌گرداند به حرکت جوهریه و در واقع حرف ایشان این است که این ایراد بنا بر نظریهٔ دیگران جواب ندارد و فقط بنا بر مبانی ماست که جواب دارد.

این، چهار ایراد و جوابهایش. این ایرادها و نقض و ابرام‌ها خیلی پر ارزش نیست، گو اینکه اصل مطلب با اهمیت و ارزشمند است. ما این بحث را به آخر برسانیم تا بعد راجع به اصل مطلب این فصل و فصل گذشته که مطالب مهمی است، بحث کنیم.



جلسهٔ صد و چهارم

بسم الله الرحمن الرحیم

گفتیم که قوای مادی و طبیعی و جسمانی متناهی‌التأثیرند و تأثیر غیرمتناهی ندارند، نه تأثیر غیرمتناهی شِدّی، نه عِدّی و نه مُدّی. البته بحث اینجا دربارهٔ غیرمتناهی عِدّی و مُدّی است. بر این مطلب برهانی اقامه کرده‌اند که ما آن را به طور اجمال بیان کردیم و گذشتیم گو اینکه وعده دادیم بعدا دربارهٔ این برهان بحث کنیم چون خود مطلب فی حد ذاته مطلب لازم و مفید و مهمی است. در این برهان تکیه بر این مطلب بود که قوای مادی و طبیعی مقداریّ‌اند و دارای جزء و کل ولو به تبع محلشان؛ یعنی حلول قوه در جسم، حلول سریانی[1] است؛ یعنی قوه ساری در جسم است و به تبع جرم و جسم دارای مقدار است. پس قوه به تبع محلش متصف به کِبَر و صِغَر و امثال اینها می‌شود و جزء و کل دارد. بعد در برهان به اینجا رسیدند که میان تأثیر قوهٔ کبیر که محلش جسم کبیر است و تأثیر قوهٔ صغیر که محلش جسم صغیر است، نمی‌تواند هیچ اختلافی وجود نداشته باشد. این اختلاف نمی‌تواند از ناحیهٔ قابل باشد، و در حرکت طبیعی معنی ندارد که این اختلاف

۱. این تعبیر تعبیری است که حاجی در اینجا و خود مرحوم آخوند در جاهای دیگر به کار برده‌اند.

از ناحیهٔ امری خارجی باشد، و مانع خارجی غیر طبیعی هم که قسری باشد امری اتفاقی است و می‌توانیم موردی را فرض کنیم که چنین مانعی وجود نداشته باشد. پس میان تأثیر جسم کبیر و تأثیر جسم صغیر نمی‌تواند از نظر مدّت و عِدّت اختلافی نباشد و این اختلاف چون از ناحیهٔ هیچ چیز دیگری نمی‌تواند باشد، از ناحیهٔ فاعل است که همان قوه باشد. و همین قدر که میان قوهٔ صغیر و قوهٔ کبیر و به تعبیر دیگر میان جزء و کل قوه از نظر تأثیر عِدّی و مُدّی اختلاف بود، متناهی بودن [این دو] قوه ثابت می‌شود؛ چون داشتن اختلاف، به این معناست که به نسبت معیّنی میان اینها اختلاف است و لازمهٔ این اختلاف به نسبت معیّن، متناهی بودن جزء است و لازمهٔ متناهی بودن جزء، متناهی بودن کل است[۱].

بر این برهان هفت ایراد وارد شده است. تا ایراد چهارم را در جلسهٔ قبل ذکر کردیم، ولی چون در متن ابهامی هست که آن را رفع نکردیم، ناچاریم برای رفع ابهام مطلب را دوباره بیان کنیم.

طرح مجدد ایراد چهارم

اشکال نقضی کرده بودند به این صورت: اینکه شما می‌گویید «قوهٔ جسمانی نمی‌تواند اثر لایتناهی داشته باشد» به نظریهٔ مقبول میان حکما که می‌گوید «زمین همیشه در مرکز عالم بوده و خواهد بود» نقض می‌شود؛ چون بودن زمین در مرکز عالم، طبیعی زمین است، یعنی ناشی از یک قوهٔ طبیعی در زمین است[۲] و متناهی هم نیست، یعنی چنین نیست که پس از مدتی این قوه تمام شود و دیگر در زمین اقتضای بودن در مرکز عالم نباشد.

جواب شیخ

جواب شیخ این بود که بحث ما دربارهٔ حرکت و خلاصه دربارهٔ آثار وجودی است، نه دربارهٔ چیزی نظیر سکون که امری عدمی است. زمین که در مرکز عالم است کاری انجام نمی‌دهد، بلکه ساکن است و سکون امری عدمی است. اگر زمین در خارج مرکز عالم بود و

---

۱. برهان را به اجمال عرض کردم برای یادآوری.
۲. لهذا روی حساب قدما اگر فرضا زمین را از محل خودش خارج کنند، زمین به حکم طبع خودش به مرکز عالم باز می‌گردد.

حرکت می‌کرد، طبیعت کار انجام داده بود و آنوقت این بحث قابل طرح بود که «آیا قوه‌ای که این کار را انجام می‌دهد همیشگی است یا نه؟». خلاصه، زمین در مرکز عالم ساکن است و سکون امری عدمی است.

نقد مرحوم آخوند بر جواب شیخ

مرحوم آخوند این جواب را از یک نظر دیگر قبول نکرد. ایشان فرمود: درست است که سکون امری عدمی است، ولی بالاخره زمین دارای یک أین است و أین زمین معلول طبیعت زمین است و ممکن است نقل کلام به آن أین مستمر کنیم. ما قبلا هم گفته‌ایم که شیء در حال سکون این گونه نیست که فاقد مقوله‌ای باشد که در آن ساکن است، بلکه باز هم واجد آن مقوله است ولی آن مقوله متغیر نیست. این مثل این است که جسمی که دارای رنگ ثابت است، چون [در رنگ خود] حرکت ندارد، از نظر علت حرکت قابل بحث نیست، ولی چون بالاخره آن مقوله را واجد است، پس دربارهٔ علت وجود آن مقوله می‌توانیم مسأله را طرح کنیم.

اینجا در عبارتی که از شیخ نقل می‌کنند جملهٔ مجملی هست که باید آن را از رو بخوانیم و معنی کنیم. عبارت این است: و الذی أجاب به الشیخ فی المباحثات عن ذلک من أنّ السکون عدم و لیس فعلا[1] و لیس ممّا لاینقسم بالزمان...؛ یعنی سکون از طرفی امری عدمی است و وجودی نیست و از طرف دیگر از امور غیرمنقسم به زمان نیست؛ یعنی سکون یک عدمی است که با زمان منقسم می‌شود.

در بحث «آن» مفصل بحث شد که بعضی امور وجودشان آنی است و بعضی وجودشان زمانی است. همچنین گفتیم بعضی از امور گرچه وجودشان آنی است، ولی عدمشان زمانی است[2]. سکون یک امر عدمی است، ولی یک امر عدمی زمانی؛ چون همان طور که برای حرکت می‌توان زمان تعیین کرد، برای سکون هم می‌توان زمان تعیین کرد؛ مثلا می‌گویید: یک ساعت حرکت کردم و یک ساعت ساکن بودم. پس سکون

---

۱. یعنی: و لیس أمرا وجودیا.

۲. آنجا بحث شد که زمانی بودن آیا به نحو قطعی و استمراری است (یعنی یک وجود ممتد است) یا اینکه به نحو توسطی است (یعنی چیزی که در زمان استمرار دارد، نه اینکه آناً فآناً تجدد داشته باشد). ما در گذشته بین عدم امور قطعی و عدم امور آنی فرق گذاشتیم.

عدمی است که زمان دارد. البته عدم چون خودش یک واقعیت نیست و کینونت اعتباری دارد، قهرا همان طور که وجودش امری اعتباری است زمانی بودنش هم اعتباری است؛ یعنی همان طور که وجودش منشأ انتزاع دارد و کینونت و نحوهٔ صدقش به تبع امری دیگر است نه بالذات، قهرا زمانی بودنش هم به تبع امری دیگر است. به عبارت دیگر: نفس‌الامریّتی که برای سکون اعتبار می‌شود، یک نفس‌الامریّت زمانی است.

توضیح اینکه: عدم دو گونه اعتبار می‌شود: گاهی عدم را به نحو سلب مطلق اعتبار می‌کنیم، که عدم حقیقی همین است، که نه زمان دارد و نه مکان دارد، هیچِ هیچ است. این همان است که چیزی را از ظرف وجود سلب می‌کنیم، نه اینکه سلب را در عالم اثبات کنیم. فرق است میان إثبات السلب و سلب الإثبات. سلب حقیقی همان سلب الإثبات است. مثلا می‌گوییم: لیس زید بقائم (که سلب تصدیقی است)؛ یعنی نیست زیدٌ قائم. در واقع «زیدٌ قائمٌ» را در ظرف خارج رفع می‌کنیم. در اینجا عدم هیچ [قیدی] ندارد و عدم واقعی هم همین سلب است که نه زمان دارد و نه مکان و همهٔ قیود در متعلَّق سلب واقع می‌شود. «فی الدار» در «لیس زید فی الدار» قید مسلوب است نه قید سلب؛ همچنین «یومَ الجمعة» در «لیس زید فی الدار یوم الجمعة» قید مسلوب است نه قید سلب.

اما همین چیزی که اعتبار اصلی اش سلبُ شیءٍ عن الخارج است، [گاهی] به منزلهٔ یک شیء نفس الامری در خارج اعتبار می‌شود. این دیگر یک اعتبار زائد است. مثلا به جای «لیس زید فی الخارج» می‌گوییم: زیدٌ معدومٌ فی الخارج. «زیدٌ معدومٌ فی الخارج» یعنی عدم زید ثابت فی الخارج. در اینجا نفس عدم را به صورت یک امر خارجی اعتبار کرده‌ایم در حالی که عدم در واقع خارجیت ندارد و اصلا چیزی نیست. عدم در اعتبار اصلی و واقعی‌اش سلب الوجود است، نه ثبوتُ شیءٍ هو العدم.

حال می‌گوییم: سکون مانند جایی است که عدم را به عنوان یک شیء خارجی و نفس‌الامری اعتبار می‌کنیم. یک بار به نحو سلب تحصیلی می‌گوییم: «لیس هذا بمتحرک»، اسم این، سکون نیست. «لیس بمتحرک» به نحو سلب تحصیلی، دربارهٔ مجردات هم صادق است؛ خدای متعال لیس بمتحرک. اما آیا حالا که «لیس بمتحرک» در مورد خداوند صادق است، «هو ساکن» هم صادق است؟ نه، صادق نیست. ولی در باب اجسام، ما سکون را به نحو عدم ملکه نسبت می‌دهیم. می‌گوییم: این جسم متحرک نیست و مِن شأنه أن یتحرک؛ فهو متصف بأنه لایتحرک. در واقع اینجا هم سلب است. وقتی می‌خواهیم بگوییم «له شأن أن یتحرک و لیس له فعلیة التحرک» با کلمهٔ سکون

تعبیر می‌کنیم و می‌گوییم: هو ساکن.

پس سکون، به این معنا یک امر زمانی است. این است که شیخ می‌گوید: «سکون، عدم است و فعل و امر وجودی نیست، ولی در عین حال امری زمانی است». عبارت «و لیس مما لاینقسم بالزمان» یعنی سکون امری است که به تبع زمان منقسم می‌شود؛ می‌گوییم: «یک ساعت سکون» یا «یک دقیقه سکون».

شیخ در ادامه فرموده: و ذلک الزمان قد وجد عن قوة أخری هی فاعلة للحرکة. فلیس یصدر عن قوة الأرض بالسکون فعل... یعنی: و آن «زمان» که سکون به تبع آن منقسم می‌شود، از قوهٔ دیگری وجود پیدا کرده ـ نه قوهٔ زمین ـ که فاعل حرکت است. حالا شیخ خواسته این را برهان قرار بدهد بر اینکه از قوهٔ زمین به واسطهٔ سکون، فعل صادر نشده؛ یعنی سکون نمی‌تواند یک فعل باشد، چرا؟ گفته: زمان از قوهٔ دیگری پیدا شده که فاعل حرکت است. می‌خواهد بگوید زمان صفت حرکت است و حرکت از قوه‌ای پیدا می‌شود که غیر از قوهٔ زمین است؛ [یعنی آن] اموری که در عالم حرکت می‌کنند. (البته امثال شیخ زمان را فقط از حرکت فلک می‌دانستند.) پس زمان از قوهٔ دیگری پیدا می‌شود که آن قوه مبدأ حرکت است[1]. پس دانستیم که سکون، عدمی است و همین سکون عدمی به تبع زمان منقسم می‌شود. بعد گفت: این زمان از قوهٔ دیگری غیر از قوهٔ زمین پیدا شده است که همان قوهٔ فلک است؛ یعنی قوهٔ فلک علت حرکت بوده و زمان هم از آن پیدا شده.

این عبارت «فلیس یصدر عن قوة الارض بالسکون فعل» یعنی: فلیس السکون فعلا. آنوقت عبارت «و إلا لو صدر فعل...» یعنی: لو کان الصادر ـ و هو السکون ـ فعلا. پس معنی این عبارت که عبارت پیچیده‌ای است، معلوم شد. کأنّه فرموده: و إلا لو کان الصادر ـ و هو السکون ـ فعلا کان کونه غیر متناه لا عن تلک القوة، بل بسبب قوة أخری تفعل الزمان الغیر المتناهی الذی به یکون السکون غیرمتناه.

خلاصهٔ حرف شیخ این است که متناهی و نامتناهی بودن از زمان پیدا می‌شود؛ غیرمتناهی عدّی یعنی عدد غیرمتناهی در زمان غیرمتناهی، و غیرمتناهی مدّی هم یعنی غیرمتناهی به حسب زمان. پس در اینجا «غیرمتناهی» صفت زمان است و زمان صفت حرکت است و حرکت از قوه‌ای غیر از قوهٔ زمین پیدا شده است. حال شیخ می‌گوید: اگر سکون، امری وجودی باشد باید متصف به زمانی بودن شود؛ چون اگر غیرمتناهی باشد

۱. همان حرکتی که ضد سکون است.

باید زمانی هم باشد، و حال آنکه زمانی بودن از ضد سکون که حرکت است پیدا می‌شود، نه از خود سکون. و إلا لو صدر فعل (أی لو کان الصادر ـ و هو السکون ـ فعلا، أی أمرا وجودیا) کان کونه غیرمتناهٍ لا عن تلک القوة (یعنی از قوهٔ خودش) بل بسبب قوة أخری (که آن قوه‌ای است که علت حرکت است) تفعل الزمان الغیر المتناهی الذی به یکون السکون غیرمتناهٍ؛ یعنی چطور می‌شود که سکون، امری وجودی باشد و واقعا هم متصف به غیرمتناهی بودن شود، و حال آنکه منشأ زمانی بودن و غیرمتناهی بودنش امری است که ضد سکون است.

پس خلاصهٔ حرف شیخ این است: اگر سکون، امری عدمی باشد کینونت و نفس‌الامریتش اعتباری است و قهرا زمانی بودنش هم اعتباری است. در این صورت این اشکال پیش نمی‌آید که «چگونه سکون را امری زمانی می‌دانید؟»؛ چون می‌گوییم: ما برای سکون قائل به نفس‌الامریت واقعی نیستیم تا در زمانی بودنش اشکال باشد، بلکه همهٔ اینها در سکون، امور اعتباری‌اند. ولی اگر سکون، امری وجودی باشد لازم می‌آید متصف به زمانی بودن و غیرمتناهی بودن شود به تبع ضد خودش که حرکت است، و چنین چیزی محال است.

این بود حرف شیخ. از این بگذریم و بپردازیم به ایرادهای بعدی. در اینجا سه اشکال دیگر هست که دو تای آنها براساس فلکیات قدیم است، ولی سومی اشکال خوب و قابل بحثی است. آن دو اشکال که براساس فلکیات قدیم است اگرچه از نظر مبنا درست نیستند ولی در ضمن آنها مطالب مهمی مطرح شده است.

ایراد پنجم

مرحوم آخوند می‌فرماید: در این اشکال، مستشکل معارضه[1] کرده و گفته است: شما گفتید «قوه‌ها به تبع اثرشان متصف به زیاده و نقصان می‌شوند». بعد گفتید «وقتی که جزء انقص از کل شد لازم می‌آید که کل هم انقص شود». در فلکیات قدیم نظیر این حرفها را

---

۱. حاجی فرموده: بهتر بود در اینجا تعبیر «مناقضه» را به کار می‌بردند. اگر کسی دلیلی را نقض کند (مثلا به اینکه مقدمه‌ای از مقدمات این دلیل را نقض کند) به این کار «مناقضه» می‌گویند. اما اگر کسی دلیل دیگری بر نقیض مطلوب اقامه کند، به این کار «معارضه» می‌گویند. در این اشکال، مستشکل دلیل دیگری بر نقیض مطلوب اقامه نکرده، بلکه یکی از مقدمات همین دلیل را نقض کرده است.

زیاد داریم. در فلکیات قدیم معتقدند که حرکات فلکی غیرمتناهی‌اند. مثلا فلک قمر حرکتی دارد، زحل و سیاره‌های دیگر هم حرکت دارند. بعضی از این حرکات تندتر از بعض دیگرند و حال آنکه هم حرکات تندتر غیرمتناهی‌اند و هم حرکات کندتر. دو حرکت فلکی را در نظر بگیرید: حرکت [وضعی] فلک الافلاک که در هر بیست و چهار ساعت یک بار صورت می‌گیرد، و حرکت دوری فلک قمر که در هر بیست و نه شبانه‌روز و چند ساعت یک بار صورت می‌گیرد. شما هردو حرکت را غیرمتناهی می‌دانید در حالی که یکی انقص از دیگری است و دیگری ازید. اگر از ازیدیت و انقصیت دو قوه نسبت به یکدیگر، متناهی بودن آنها لازم بیاید، پس این دو حرکت فلکی هم باید متناهی باشند.

جواب

جواب می‌دهند: این ایرادها در جایی وارد است که دو قوه از یک نوع باشند؛ یعنی مقایسه، در قوای متحد النوع صحیح است، تا بتوان گفت یکی جزء دیگری است و دیگری کل این. ولی بین دو قوهٔ مختلف النوع اصلا نمی‌توان مقایسه کرد. در گذشته گفتیم که ما این حساب را صرفا روی آثار نمی‌کنیم، بلکه از آثار، مؤثر را کشف می‌کنیم. همچنین گفتیم که اثرِ بیشتر نشانهٔ استحقاقِ بیشتر است. آن شأنیت که همان حیثیت علیت است، در قوای متحد النوع مقایسه‌اش صحیح است، نه قوای مختلف النوع. قدما مدعی‌اند که هر فلکی[۱] یک نوع مستقل و علی‌حده است. بنابراین قوایی که بر افلاک و ستاره‌ها حاکم‌اند مختلف‌الماهیه‌اند، و وقتی مختلف‌الماهیه باشند اصلا قابل مقایسه نیستند.

ایراد ششم

اشکال ششم که باز هم به فلکیات مربوط است و اشکال مهمتری است این است: شما در باب نفوس فلکیه چه می‌گویید؟ نفوس فلکیه قوایی هستند که از نظر فعل جسمانی‌اند؛ چون نفس اگرچه مجرد الذات است، ولی مادی الفعل است؛ یعنی نفس از نظر تأثیر مثل ماده عمل می‌کند و در جسم مانند یک قوهٔ طبیعی عمل می‌کند. شما قائلید که افلاک ابدی‌اند و برای همیشه این عملشان را که همان حرکتشان باشد می‌توانند ادامه دهند، و حال آنکه آنها هم قوای جسمانی‌اند.

---

۱. و حتی هر ستاره‌ای.

از این اشکال به دو بیان جواب داده‌اند، که مرحوم آخوند می‌فرماید: هیچ کدام درست نیست.

بیان اول در جواب این ایراد

بعضی جواب داده‌اند: مؤثر در حرکت افلاک، نفوس افلاک نیست، بلکه عقول مجرده‌اند.

رد این جواب

ایراد این جواب واضح است. مجردات محض نمی‌توانند مستقیما علت حرکتی در طبیعت باشند[۱] و حتی ایشان قبلا گفتند: علت متغیر باید متغیر باشد[۲]. امکان ندارد که یک امر مجرد تام‌التجرد، علت یک حرکت وضعی در افلاک یا یک حرکت أینی در طبیعت باشد. در طبیعت همیشه علت مباشر، مادی است. پس این جواب که «قوایی که حرکات فلکی را ایجاد می‌کنند مجردند و چون مجردند این ایراد وارد نیست» صحیح نیست.

جواب شیخ به ایراد ششم

شیخ هم در اینجا حرفی زده است که گرچه با بیان اول فرق دارد، ولی شبیه آن است. شیخ گفته: اگرچه علت مباشر در حرکات افلاک قوایی مادی و جسمانی‌اند، اما آنها واسطه‌اند، نه موجِد؛ موجد حرکت در افلاک همان مجردات‌اند و نفوس فلکی صرفا واسطه‌اند.

نقد مرحوم آخوند بر جواب شیخ

مرحوم آخوند می‌فرماید: این حرف هم صحیح نیست. مقصودتان از «واسطه» چیست؟ اگر مقصودتان واسطهٔ در عروض است، می‌خواهید بگویید خود آنها بالعرض متحرک‌اند. و اگر مقصودتان واسطهٔ در ثبوت است، مدعای ما همین است. واسطهٔ در ثبوت یعنی [این قوا] علت‌اند و واسطه‌اند؛ یعنی مجردات علةالعله هستند و اینها علت مباشرند. پس مدعا ثابت است. بنابراین نفوس فلکی از آن جهت که مؤثر در حرکات افلاک‌اند قوای

---

۱. این مطلب را در گذشته مفصلا بحث کرده‌اند.

۲. یکی از راههایی که وارد بحث حرکت جوهری می‌شدیم و به متغیر بالذات می‌رسیدیم، همین جا بود.

جسمانی‌اند و شما گفتید «هر قوهٔ جسمانی متناهی‌التأثیر است»، پس لازم می‌آید که افلاک هم روزی خسته شوند و از کار بیفتند.

بعد ایشان مطلبی از فخر رازی در تأیید اشکال بر شیخ نقل می‌کند و می‌گوید اینجا حرف فخر رازی درست است و جواب ندارد.

جواب مرحوم آخوند به ایراد ششم

بعد مرحوم آخوند می‌فرماید: این ایراد یک جواب دارد، ولی طبق این جواب مبنا به کلی دگرگون می‌شود. جواب این است: قوای فلکی مانند سایر قوای طبیعت امور ثابت نیستند. این ایراد در وقتی وارد است که قوه‌ها از اوّلی که خلق شده‌اند وجودهای ثابتی داشته باشند؛ آنوقت این وجودهای ثابت، کهنه‌شدنی و فرسوده‌شدنی و خسته‌شدنی و از بین رفتنی است. ولی به حکم حرکت جوهریه، قوای جسمانی مطلقا (و از جمله قوای جسمانی فلکی) متجدد الذات‌اند و آناً فآناً تازه و نو می‌شوند.

نقد علامهٔ طباطبایی به مرحوم آخوند

اینجا آقای طباطبایی ایرادی می‌گیرند و می‌فرمایند: اگر این حرف را بزنیم پس طرح این بحث از اساس بی‌فایده است؛ چون اینجا بحث در این است که آیا قوای جسمانی متناهی‌التأثیر و متناهی‌التحریک‌اند یا نه؟ عده‌ای گفتند: قوای جسمانی متناهی‌التحریک‌اند. لازمهٔ حرف اینها این بود که یک روزی [این حرکتها] تمام شود. عدهٔ دیگری گفتند: این قوه‌ها متناهی‌التحریک نیستند، به این معنا که قوای عالم استعداد تحریک الی‌الابد را دارند؛ یعنی همین قوای موجود عالم، مادام که وجود دارند می‌توانند منشأ تحریک ابدی عالم باشند. شما در اینجا حرف دیگری زدید. از طرفی گفتید «این قوا متناهی‌التأثیرند» و از طرف دیگر گفتید «ولی این قوای متناهی‌التأثیر آناً فآناً تجدید می‌شوند». چه ما قوا را ثابت بدانیم و برایشان قابلیت تأثیر و تحریک غیرمتناهی قائل باشیم و چه برای آنها قابلیت تأثیر و تحریک غیرمتناهی قائل نباشیم ولی بگوییم «چون آناً فآناً تجدید می‌شوند اثرشان غیرمتناهی است» نتیجه یکی است؛ در هر دو صورت نتیجه این است که حرکات این عالم می‌توانند الی‌الابد ادامه پیدا کنند. پس این بحث فایده‌ای ندارد.

بررسی نقد علامهٔ طباطبایی

ایراد ایشان در صورتی وارد است که ما این بحث را فقط برای این منظور مطرح کنیم که «آیا اگر قوای جسمانی عالم ثابت باشند لازمه‌اش پایان پذیرفتن حرکات عالم و فرو رفتن عالم در یک حالت انجماد و سکون مطلق است؟». بله، اگر ما بخواهیم از اثبات متناهی‌التأثیر بودن [قوای جسمانی] نتیجه بگیریم که آیندهٔ عالم سکون است، درست است، بنا بر حرکت جوهریه چنین نتیجه‌ای به دست نمی‌آید؛ یعنی، چه [قوای جسمانی را] متناهی‌التأثیر و متجدد الذات بدانیم و چه غیرمتناهی‌التأثیر بدانیم، نتیجه یکی است. ولی ما در اینجا به دنبال نتیجه‌ای اعظم از این نتیجه هستیم. ما از اول که این مسأله را طرح کردیم بیشتر توجه به این نتیجه داشتیم که اگر ثابت شود قوای این عالم نمی‌توانند اثر حرکتی غیرمتناهی داشته باشند مسألهٔ نیاز طبیعت به ماوراء طبیعت و استمداد طبیعت از ماوراء طبیعت ثابت می‌شود. می‌گوییم: اگر این عالم به خود می‌بود و قوایش از ماوراء خودش تجدید و نو نمی‌شد، حال خواه این تجدید شدن به نحو کون و فساد ارسطویی باشد یا به نحو حرکت جوهریهٔ صدرایی، حرکاتش قابل بقا نبود. اگر این نظریه را بپذیریم که قوا می‌توانند غیرمتناهی‌التحریک باشند، ممکن است کسی بگوید: ما به اول عالم کاری نداریم و کیفیتش را نمی‌دانیم، اما به این مقدار می‌دانیم که یک سلسله قوا در این عالم وجود دارد که برای گرداندن عالم از ازل تا ابد کافی‌اند. ولی وقتی ثابت کردیم که قوا متناهی‌التأثیرند، در نتیجه می‌گوییم: اگر این قوا تجدید نشوند عالم به فنای مطلق منتهی می‌شود. پس بقای عالم نیاز به تجدید قوا دارد؛ یعنی عالم در ازل نمی‌توانسته بدون تجدید قوا وجود داشته باشد و در آینده هم عالم نمی‌تواند بدون تجدید قوا و امداد از خارج ادامه پیدا کند.

خلاصه اگر قائل شدیم که عالم دائما تجدید می‌شود، نتیجهٔ بحث با نتیجهٔ حرف کسانی که می‌گویند «تأثیرات قوا غیرمتناهی است» یکی می‌شود. ولی اگر ما دنبال این مطلب باشیم که عالم با موجودیتی که از قوا در یک زمان دارد امکان ندارد که ازلی و ابدی باشد، بلکه موجودیت قوای عالم باید تجدید شود، این مسأله بسیار مفید و نافع است. عالم در گذشته یا ازلی نبوده و از عدم به وجود آمده است و یا اگر ازلی بوده دائما تجدید می‌شده، حال یا تجدید کون و فسادی ارسطویی و یا تجدید جوهری صدرایی. در آینده هم یا عالمی باقی نمی‌ماند، یا اگر باقی بماند جز با امداد ماوراء خودش امکان‌پذیر نیست.

پس این بحث از نظر نیاز عالم به ماوراء خودش بسیار مفید و مهم است و چنین

نیست که اگر قائل به حرکت جوهریه شدیم این بحث لغو بشود.

ایراد هفتم[۱]

این اشکال اشکال خوبی است و ربطی هم به فلکیات قدیم ندارد و فلسفی محض است. اشکال این است: دلیلی ندارد که قوایی که موجود می‌شوند بعدا این قوا بما أنه قوا معدوم شوند و باقی نمانند؛ چون شرط اول آنچه که وجود پیدا می‌کند امکـان وجـود است[۲] و ممکن‌الوجود هم که وجود پیدا می‌کند باید علتش وجود داشته باشد. هرجا که علت (فاعل) موجود باشد و قابل هم قابل باشد وجود شیء باید ادامه پیدا کند. اگر قوه‌ای در عالم وجود داشته است این امر علامت این است که ممکن‌الوجود است. علت این ممکن‌الوجود هم قهرا وجود داشته است؛ چون اگر علتش وجود پیدا نمی‌کرد ممتنع‌بالغیر بود. بنابراین این قوه ممتنع بالذات نیست، چون وجود پیدا کرده، و واجب بالغیر است باز هم به دلیل اینکه وجود پیدا کرده. همان چیزی که علت حدوث این قوه است علت بقائش هم هست. چرا این قوه بما أنها قوه از قوه بودن بیفتد؟! پس باید همیشه ادامه داشته باشد.

جواب نقضی

این ایراد اولا نقضی دارد که مرحوم آخوند آن را ذکر نکرده و آن این است: اگر این طور باشد که شما می‌گویید، پس هیچ موجودی نباید در عالم فانی شود؛ چون هر آنچه که در عالم وجود پیدا می‌کند ممکن‌الوجود است و وقتی وجود پیدا کرده پس علتش هم وجود داشته. وقتی شیء، ممکن‌الوجود باشد و علتش هم وجود داشته باشد چرا باقی نماند؟ پس چرا اشیاء فانی می‌شوند در حالی که هیچ چیزی نباید فانی شود.

به علاوه، نقض دیگر این است که اگر این طور باشد که شما می‌گویید، نه تنها هیچ چیزی نباید فانی شود بلکه همه چیز باید ازلی باشد؛ چون علتش ازلی است و امکان ذاتی هم یک امر حادث نیست و هرچیزی که ممکن‌الوجود است، ازلا و ابدا ممکن‌الوجود است،

---

۱. پس از طرح این ایراد شاید یک جلسهٔ دیگر لازم باشد که دربارهٔ خود این فصل بحث کنیم و بعد باید عودی کنیم به تمام مسائلی که در باب حرکت خوانده‌ایم و مسائل مهمی را که وعده داده بودیم، دوباره مطرح کنیم تا از بحث حرکت نتیجه گیری نهایی داشته باشیم.

۲. اگر شیء ممتنع الوجود باشد اصلا وجود پیدا نمی‌کند.

پس هرچیزی از ازل باید وجود داشته باشد و تا ابد هم باید ادامه پیدا کند.

جواب حَلّی

جواب حلّی جواب دقیقی است که باید به آن توجه کرد چون در خیلی جاها به درد می‌خورد. جواب این است: هر ممکن‌الوجودی ممکن‌الوجود به وجود خاص است، نه به أیّ وجودٍ. وقتی شما می‌گویید «انسان ممکن‌الوجود است» اگر از شما بپرسند «آیا انسان ممکن‌الوجود است بوجودٍ جوهری، یا ممکن‌الوجود است بوجودٍ عرضی؟» چه جواب می‌دهید؟ می‌گویید «ممکن‌الوجود است بوجودٍ جوهری و ممتنع‌الوجود است بوجودٍ عرضی». هر ممکن‌الوجودی امکان وجود در مرتبهٔ خودش را دارد، نه در مرتبهٔ دیگر. امر مادی، ممکن‌الوجود به وجود مادی است، نه ممکن‌الوجود به وجود عقلانی مجرد. امر مجرد، ممکن‌الوجود به وجود عقلانی مجرد است، نه ممکن‌الوجود به وجود مادی. همچنان که در هیچ ممکنی امکان وجود واجبی نیست. آیا ممکن است که انسان وجود پیدا کند به وجود واجب‌الوجودی؟ نه، محال است. پس وقتی می‌گوییم «شیئی ممکن‌الوجود است» به این معناست که یک وجود خاص برای او هست. ممتنع‌الوجود یعنی ما یمتنع له أیّ وجودٍ. ممکن‌الوجود یعنی آن که لا یمتنع له أیّ وجودٍ، بل یمکن له وجودٌ مّا.

اینجاست که مسألهٔ اصالت وجود بسیار به درد می‌خورد[۱]. بنا بر اصالت ماهیت شاید اصلا این ایراد جواب نداشته باشد؛ چون بنا بر اصالت ماهیت اصل ماهیت است و وجود امری انتزاعی است و دیگر غلط است که بگوییم «آیا جوهر امکان وجود دارد به وجود جوهری؟»، چون دیگر وجود جوهری و وجود عرضی نداریم و وجود، یک مفهوم انتزاعی است و در همه جا یکسان است. بنا بر اصالت ماهیت، خود ماهیت است که امکان وجود دارد؛ یعنی امکان دارد که به نحوی باشد که وجود از آن انتزاع شود.

ولی بنا بر اصالت وجود اصالت از آنِ وجود است و وجود مراتب دارد و هر وجودی در مرتبهٔ خاص خودش امکان[۲] دارد، نه در مرتبهٔ دیگر.

---

۱. ما در باب امکان استعدادی هم به این مطلب اشاره کرده‌ایم.

۲. مقصود از این امکان، امکان فقری است که امکان ماهوی از آن انتزاع می‌شود. هر وجودی فقط در مرتبهٔ خودش امکان فقری دارد و امکان فقری در غیر آن مرتبه اصلا قابل فرض نیست.

حال به مستشکل می‌گوییم «شما گفتید شیئی که وجود پیدا می‌کند اگر ممکن‌الوجود است باید وجودش ادامه پیدا کند و اگر ممتنع‌الوجود است اصلا از اول نباید وجود پیدا کند». جواب این است: این شیء ممکن‌الوجود است، ولی احیانا خود این وجود قصور ذاتی دارد از ادامه. اموری که فانی‌اند و از سنخ حرکت‌اند، نحوهٔ وجودشان از ادامه ابا دارد. این دیگر ماهیت نیست که بگویید «در هر زمانی امکان دارد» بلکه هر مرتبه از مراتب وجود حکمی دارد.

پس معنای متناهی بودن این قوه این است که این قوه یک نحوه وجودی است که استمرار و امتدادش محدود است؛ یعنی این وجود کشش‌دار و ممتد یک امتداد متناهی دارد.

جواب برخی به ایراد هفتم

بعد مرحوم آخوند می‌فرماید: بعضی به این اشکال جواب دیگری داده و گفته‌اند: وجود اشیاء به خاطر امکان ذاتی است ولی فنای آنها به دلیل عدم قابلیت وجود نیست، بلکه به دلیل موانع و مزاحمات و مضادّات است. هرچه که وجود پیدا می‌کند قابلیت ادامهٔ الی‌الابد را دارد و اگر چیزی باقی نمی‌ماند، به علت مزاحمات خارجی است؛ یعنی مرگها از درون اشیاء زاییده نمی‌شود، بلکه از بیرون اشیاء می‌آید[1].

خلاصه، این خودش نظریه‌ای بوده و هست که همان طور که موجودات عالم ماوراء طبیعت می‌توانند ابدی باشند، موجودات طبیعت هم می‌توانند الی‌الابد ادامه پیدا کنند، ولی چون طبیعت، دارِ مزاحمات و تضاد است هیچ چیزی نمی‌تواند در آن ابدی بماند. در طبیعت دائما علل مختلف روی یکدیگر اثر منفی می‌گذارند؛ مثلا در ذات یک انسان امکان اینکه تا ابد باقی بماند هست، ولی انسان به این دلیل پیر و فرسوده می‌شود و می‌میرد که در عالم طبیعت دائما نیروهای مخالف حیات از بیرون روی او اثر می‌گذارند.

بنابراین قوا از نظر قابلیت خودشان و از نظر فاعل، امکان بقاء الی‌الابد را دارند، ولی علل خارجی همیشه در آنها اثر می‌گذارد و آنها را پیر و فرسوده می‌کند.

---

۱. ما این مطلب را مکرر بحث کرده‌ایم.

رد این جواب

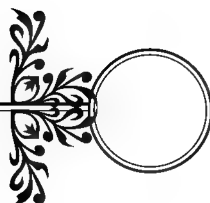
مرحوم آخوند جواب می‌دهد که مطلب از این قبیل نیست[۱]. ایشان در باب مرگ انسان هم می‌گوید: اگر فرض کنیم هیچ علتی از خارج برای مرگ انسان نباشد، از درون اشیاء و از درون طبیعت، مرگ زاییده می‌شود و این به دلیل حرکت جوهری است. بنا بر حرکت جوهری که موجودات به سوی کمالی حرکت می‌کنند و هر حرکتی غایتی دارد، اگر هم علتی از بیرون نرسد، وقتی که حرکت به غایت خودش برسد[۲] مرگ این موجود می‌رسد و حرکت از راه دیگری و در مسیر دیگری شروع می‌شود.

خلاصه اگر در عالم قاسر و مانع و مزاحمی هم وجود نداشته باشد باز هم مرگ و پایان‌پذیری در عالم وجود دارد. پس این گونه نیست که همهٔ مرگها و پایانها معلول علل خارجی باشند به طوری که اگر تزاحمها از عالم برطرف شود عالم جاودانی شود.

این بحث تمام شد. در جلسهٔ بعد اصل برهان را از نو بررسی می‌کنیم.

---

۱. در سفر «نفس» در باب مرگ و علل مرگ، این مطلب گفته خواهد شد.
۲. به عقیدهٔ مرحوم آخوند غایت طبیعت تجرد است.



جلسهٔ صد و پنجم

بسم الله الرحمن الرحیم

بررسی مجدد برهان تناهی قوای جسمانی

می‌خواهیم مجددا اصل برهانی را که در این فصل[1] اقامه شده است بررسی کنیم.

قوه متصف به تناهی و عدم تناهی نمی‌شود مگر به حسب نسبتش با امری دیگر

در اینجا مقدمه‌ای داشتیم که در فصل پیش هم مطرح شده بود و آن این بود: قوا متصف به تناهی و عدم تناهی نمی‌شوند مگر به حسب یک سلسله مقادیر و اعدادی که این قوا به آنها تعلق دارند، اعم از مقادیر و اعدادی که این قوا «در» آنها هستند و مقادیر و اعدادی که این قوا «بر» آنها هستند.

از نظر این آقایان قوا[2] اعم از قوای جمادی و نباتی و حیوانی و انسانی ـ که مبدأ حرکات در این عالم هستند ـ جوهر و از نوع صورت‌اند. در تقسیم جوهر می‌گویند: جوهر یا جسم است، یا ماده، یا صورت، یا نفس و یا عقل. قوه از نوع صورت است و صورت و ماده

۱. [فصل ۱۵.]
۲. مقصود از «قوا» همان است که امروز به آن «نیروها» گفته می‌شود.

مجموعا آن چیزی را تشکیل می‌دهند که جسم نامیده می‌شود. بنابراین «قوه» یعنی یک جوهر حالّ در جوهر دیگر. آن «جوهر دیگر» همان است که به آن «ماده» می‌گویند و آن «جوهر حالّ» از آن جهت که فعلیت ماده به آن است «صورت» نامیده می‌شود و از آن جهت که ملاک نوعیت شیء است به آن «صورت نوعیه» گفته می‌شود و از آن جهت که مبدأ یک اثر و حرکت است «قوه» نام دارد.

این آقایان می‌گویند: صورت از آن جهت که صورت است و قوه از آن جهت که قوه است، متصف به تناهی و عدم تناهی و زیاده و نقصان نمی‌شود. اما قوه به اعتبار نسبت و تعلقش به امر دیگر[1] متصف به تناهی و عدم تناهی می‌شود. آن امر دیگر یا محل قوه است که اگر مقداری یا عددی باشد این هم به تبع محلش مقداری یا عددی می‌شود، و یا مَقویٌّ علیهِ قوه است، یعنی آن اثری که از آن صادر می‌شود، که اگر مقداری یا عددی باشد قوه هم به تبع آن، مقداری یا عددی می‌شود.

خلاصه، این قوا که از نظر این آقایان یک سلسله صورتهای نوعیه‌اند و حالّ در اجسام‌اند به حلول سریانی (یعنی با ماده متحدند، نه اینکه منضم به ماده باشند؛ یعنی در واقع با ماده، موجود به وجود واحدند) فی حد ذاتها متصف به تناهی و عدم تناهی (و قهرا زیاده و نقصان) نمی‌شوند.

شبهه و مناقشه‌ای که در فصل پیش بود و خود مرحوم آخوند ذکر کرد، در اینجا هم هست. شبهه این بود: این، قائلین به اصالت ماهیت‌اند که می‌توانند بگویند «قوه فی حد ذاتها متصف به تناهی و عدم تناهی نمی‌شود» ولی قائلین به اصالت وجود نمی‌توانند چنین حرفی بزنند؛ چون از نظر قائل به اصالت وجود اصلا شدت و ضعف و تناهی و لاتناهی از احکام وجود است و وجود از آن جهت که وجود است متصف به شدت و ضعف و قهرا تناهی و لاتناهی هم می‌شود؛ چنان که وقتی دربارهٔ ذات واجب‌الوجود می‌گوییم «غیرمتناهی شدةً» بحث مقدار و عدد نیست و مَجاز هم نیست، بلکه لایتناهی بودن ذات حق، حقیقت است؛ یعنی مثلا این گونه نیست که به اعتبار اینکه مخلوقاتِ ذات حق غیرمتناهی‌اند، به خودش بگوییم غیرمتناهی، بلکه ذات حق بما هو هو متصف به لاتناهی می‌شود. [البته] این [شبهه] در سرنوشت برهان مورد بحث چندان تأثیری ندارد.

۱. یعنی به نحو واسطهٔ در عروض.

گفتیم قوه به اعتبار مقدار یا عددی که به آن تعلق دارد متصف به تناهی و لاتناهی می‌شود. این مقدار و عدد، یا مقدار و عدد محل است و یا مقدار و عدد اثـر. مـقصود از اتصاف به تناهی و لاتناهی به اعتبار مقدار و عددِ محل، این است که وقتی قوه در جسم وجود دارد و قائم به جسم است و به منزلهٔ صورت است برای جسم، چون جسم فی حد ذاته دارای مقدار و عدد است [قوه هم متصف به مقدار و عدد می‌شود.] مثلا جسمی که ابعادش یک متر در یک متر در یک متر باشد قهرا قوه‌ای هم که در سراسر این جسـم وجود دارد و به وجود این جسم موجود است و متحد است با وجود این جسم، مـتصف می‌شود به این [مقدار] و می‌توانیم بگوییم قوه‌ای هم که در این جسم موجود است یک متر در یک متر در یک متر است. از نظر عدد هم همین طور است. اگر مثلا ده قـطعهٔ مغناطیس در اینجا وجود داشته باشد، چون ده جسم وجود دارد قهرا ده فرد از قوه هم در اینجا وجود دارد. این بود اتصاف قوه به عدد و مقدار به تبع محلش. اما اتصاف قوه به عدد و مقدار به اعتبار اثر، مثل اینکه بگوییم «این [قوهٔ] مغناطیس پنج بار عمل جذب را انجام می‌دهد» یا بگوییم «در قلب ـ که با یک قوهٔ جسمانی حرکت می‌کند ـ استعداد چند میلیون ضربان وجود دارد». اینها مربوط به عدد بود. اما از نظر زمان می‌توانیم حرکت ممتدّی (چه مستقیم و چه مستدیر) را در نظر بگیریم و بگوییم این [قوه در] چه مقدارْ زمانی می‌تواند این حرکت را انجام دهد. مثلا در مورد قوهٔ جاذبهٔ خورشید که زمین را بـه دور خـورشید حرکت می‌دهد می‌توانیم بپرسیم «این قوه چقدر می‌تواند این حرکت را امتداد بدهد؟ آیا یک میلیون سال یا صد میلیون سال یا غیرمتناهی؟ آیا این استعدادِ غیرمتناهی در اینجا هست که این قوه بتواند حرکت غیرمتناهی را به وجود بیاورد؟». و مطلب همین طور است در تمام قوای جاذبه‌ای که در اجسام نسبت به یکدیگر وجود دارد. بنابراین در این موارد، اتصاف قوه به تناهی یا عدم تناهی به اعتبار اثر است.

مدعا در فصل ۱۵

حال می‌گوییم: در ابتدای این فصل می‌فرماید «فی أنّ القوة المحرکة الجسمانية متناهية التحريک». پس مدعا در اینجا تناهی از نظر اثر است؛ یعنی حرکتی که قوای جسـمانی ایجاد می‌کنند نمی‌تواند لایتناهی باشد.

همچنین قبلا گفتیم که در باب حرکت سه نوع لایتناهی قابل فرض است: لایتناهی شدةً، لایتناهی مدةً و لایتناهی عدةً. لایتناهی از نظر شدت را که همان لایتناهی از نظر

سرعت است، گفتیم محال است؛ چون هرچه که فرض کنیم، همین قدر که حرکت باشد، از نظر سرعت متناهی است. حرکت لایتناهی سرعةً یعنی حرکت در لازمان. حرکت، قطع مسافت است و لازمهٔ ذات قطع مسافت این است که میان مراتب مسافت تقدم و تأخر باشد و قطع یک جزء از مسافت قبل از قطع جزء دیگر باشد. همین که قبل [و بعد] مطرح شد به این معناست که زمانی هست که [جزئی از] این [حرکت] در زمان قبل است و [جزئی از] آن در زمان بعد. پس حرکت در لازَمان امکان ندارد. این است که در اینجا دربارهٔ اینکه قوای جسمانی امکان ندارد تأثیر لایتناهی داشته باشند، بحثی نمی‌کنند.

مناقشه

اینجا بر اساس آنچه در فصل سابق گفتیم، جای یک مناقشه است. مناقشه این است: درست است که عملا محال است قوه‌ای تأثیر غیرمتناهی سرعةً و به عبارت دیگر اقتضای حرکت لایتناهی شدةً داشته باشد، ولی آیا این محال بودن، از ناحیهٔ متناهی بودن قوه است، یا از این ناحیه است که در ذات حرکت چنین قبولی نیست؟[۱]

شما در فصل گذشته مطلب را اینچنین تقریر کردید: از ناحیهٔ قابل بما هو قابل و نیز از ناحیهٔ فاعل بما هو فاعل، تحدیدی در حرکت نیست و لهذا محدّد سرعت باید امری خارجی باشد. پس آنچه در فصل قبل گفته‌اید این است که حرکت فی حد ذاته حد معیّن ندارد، چون حرکت به منزلهٔ جنس است و مراتب سرعت به منزلهٔ نوع. و نیز نه قابلِ حرکت اقتضای مرتبهٔ خاص از حرکت را (که همان مرتبهٔ خاص از سرعت است) دارد، بلکه قابل فی حد ذاته یکاد أن یقبل الحرکة بسرعة غیرمتناهٍ، و نه فاعل از آن جهت که فاعل است اقتضای حد معیّن از سرعت را دارد، بلکه فاعل هم یکاد أن یحرّک الجسم بسرعة غیرمتناهٍ. ولی سرعت غیرمتناهی محال است. پس آنچه که می‌تواند محدّد حرکت باشد امر و مانع خارجی است.

آیا این به منزلهٔ این نیست که شما در گذشته قبول کرده‌اید که قوهٔ محرک، متناهی‌التأثیر شدةً نیست؟ اگر شما در اینجا قبول کنید که قوهٔ محرک (یعنی فاعل) متناهی‌التأثیر شدةً است، مطلبی که در گذشته گفته‌اید نقض می‌شود.

توضیح بیشتر اینکه: در فصل قبل گفته شد که حرکت به منزلهٔ جنس است و بدون

۱. این مطلب در مقایسه با حرفهای بعد خیلی واضح می‌شود.

هیچ مرتبه‌ای از سرعت، امکان وجود ندارد. سرعت لایتناهی هم امری محال است. پس سرعتی که امکان وجود دارد سرعت متناهی است. حرکت در حد خاص یعنی حرکت با سرعت خاص و این همان حرکت متناهی است. حرکت با سرعت خاص یعنی حرکت متناهی سرعةً. بعد گفته شد که این تحدید و محدود بودن به حد خاص، از ناحیهٔ فاعل (یعنی همین قوهٔ محرک که اینجا در مورد آن بحث می‌کنیم) نمی‌تواند باشد. معنای این حرف این است که: فاعل اقتضای [سرعت] لایتناهی دارد. و نیز این تحدید، از ناحیهٔ قابل هم نمی‌تواند باشد، چون در قابل بما هو قابل منعی وجود ندارد. بنابراین این تحدید، باید از ناحیهٔ امری خارجی باشد. آیا این مطلب با حرفی که در اینجا می‌گویید، منافات ندارد؟ بله، منافات دارد. اینکه در اینجا می‌گویید «قوهٔ محرک از آن جهت که قوهٔ محرک است متناهی‌التأثیر است شدةً» به این معناست که قوهٔ محرک، مرتبهٔ خاصی از حرکت را اقتضا دارد و به عبارت دیگر: قوهٔ محرک اقتضا دارد تحریک متناهی‌السرعه را. پس دیگر احتیاجی به مانع خارجی و معاوق نیست. اگر بخواهیم بگوییم «احتیاج به مانع خارجی هست» باید قبول کنیم که از ناحیهٔ قوه، تحدیدی در کار نیست.

خلاصه در اینجا تناقضی میان این دو دلیل دیده می‌شود، تا بعد ببینیم می‌توانیم این تناقض را حل کنیم یا نه.

اگر بر امتناع تأثیر غیرمتناهی مدّةً برهان اقامه کنیم، مدعای ما در این فصل اثبات شده است

حال بپردازیم به دو نوع دیگر غیرمتناهی یعنی غیرمتناهی عدّی و غیرمتناهی مدّی، که هردو هم بالاخره برمی‌گردد به غیرمتناهی زمانی؛ [غیرمتناهی عدّی] حرکتهای منقطع در زمان غیرمتناهی است و [غیرمتناهی مدّی] حرکت متصل در زمان غیرمتناهی است؛ خلاصه هردو مستلزم زمان غیرمتناهی است. حرکت غیرمتناهی عدةً مستلزم غیرمتناهی مدةً هست گو اینکه حرکت غیرمتناهی مدةً مستلزم غیرمتناهی عدّةً نیست؛ یعنی حرکت واحد مستمر در زمان غیرمتناهی، غیرمتناهی مدةً هست ولی غیرمتناهی عدّةً نیست، اما هر حرکت غیرمتناهی عدّةً، غیرمتناهی مدّةً نیز هست. بنابراین اگر ما بحث را اختصاص بدهیم به غیرمتناهی مدةً و برهان اقامه کنیم بر اینکه تأثیر غیرمتناهی مدّةً امکان وجود ندارد، در ضمن بر محال بودن غیرمتناهی عدّةً نیز برهان اقامه کرده‌ایم.

برهان مذکور در این فصل

حال می‌خواهیم ببینیم ماهیت برهانی که بر این مطلب اقامه شده است چیست؟ برهان را این گونه اقامه کرده‌اند: محرک، یا طبعی[۱] است و یا قسری.

بحث طبعی و قسری را قبلا خوانده‌اید، ولی برای تذکر دوباره عرض می‌کنیم. محرک طبعی یعنی محرکی که جزء وجود متحرک است؛ یعنی متحرک و محرک، موجود به وجود واحدند. در واقع یک شیءِ موجود به وجود واحد، دارای دو حیثیت است: از حیثی متحرک است و از حیثی محرک. [این موجودیت به وجود واحد] به طوری است که اگر هیچ عاملی از بیرون روی این شیء تأثیر نکند این شیء به ذات خودش و به حکم نیروی درونی خودش این حرکت را انجام می‌دهد. مثال آن در حرکات جمادی، جاذبه‌ای است که قدما قائل بودند. قدما می‌گفتند در جسم صغیر میل به سوی جسم کبیر است[۲]. آنها می‌گفتند در ذات این اجسام میل به سوی مرکز وجود دارد[۳]؛ یعنی طبیعت این اجسام چنین اقتضایی دارد. حرکات نباتی و حرکات حیوانی نیز قطعا از این قبیل است؛ یعنی آن نیرویی که اسمش را می‌گذارند «قوهٔ حیات» که این شیء را مثلا حرکت کمّی یا حرکت کیفی می‌دهد، جزء طبیعت این شیء است. البته [این نیروها] احتیاج به امر بیرونی دارند، ولی نه به این معنا که حرکت را آن امر بیرونی ایجاد کند، بلکه آن امر بیرونی به منزلهٔ یک مُعِدّ است؛ یعنی این از آن تغذیه می‌کند. قوه‌ای که یک نبات را رشد می‌دهد در ذات این نبات وجود دارد، ولی البته نبات برای بقا احتیاج به هوا و نور و آب و خاک دارد. این گونه نیست که این قوه‌های [خارجی] مستقیما این حرکت نباتی را ایجاد کنند، بلکه آن [قوهٔ درونی] از این ماده‌ها تغذیه می‌کند و بعد مطابق طبیعت خودش عمل می‌کند، نه اینکه مطابق طبیعت آب یا خاک یا هوا عمل کند. این بود حرکت طبعی.

اما حرکت قسری طبق اصطلاح این آقایان در جایی است که در خود شیء اقتضای یک حرکت طبعی هست، ولی عامل بیرونی این شیء را بر ضد اقتضای ذاتی‌اش به

---

۱. همیشه گفته‌ایم که معمولا اصطلاح «طبیعی» در مقابل «ارادی» گفته می‌شود و «طبعی» در مقابل «قسری». حرکت طبیعی و ارادی هردو می‌توانند طبعی یا قسری باشند؛ یعنی بین اینها عموم و خصوص من وجه است. ولی گاهی اشتباها این اصطلاحات به جای یکدیگر استعمال می‌شوند، مثلا می‌گویند: حرکت یا طبیعی است و یا قسری.

۲. قدما قائل نبودند که در جسم کبیر کشش جسم صغیر است.

۳. و در بعضی میل به سوی محیط.

حرکت در می‌آورد؛ مثل اینکه سنگی را که رها می‌کنیم، به حساب اینها به حسب طبع خودش به طرف مرکز می‌آید، ولی اگر ضربه‌ای بر آن وارد کنیم و آن را در جهت ضد حرکت به مرکز (یعنی در جهت حرکت به سوی محیط) به حرکت درآوریم، این را حرکت قسری می‌نامند.

البته در اینجا نوع سومی هم برای حرکت فرض می‌شود که مطابق آنچه در فصل پیش خواندیم، این آقایان قائل به آن نیستند و آن حرکتی است که نه طبعی باشد و نه قسری، بلکه حرکتی باشد از ناحیهٔ یک عامل بیرونی ولی در حالی که ذات جسم هم اقتضای خلاف آن را نداشته باشد. امروزه بیشتر، حرکتها را این گونه تفسیر می‌کنند. این آقایان طبق آنچه در فصل ۱۴ گفته شد می‌گویند: در هر جسمی باید مبدأ میل مستقیم یا مستدیری وجود داشته باشد. چون در هر جسمی مبدأ میلی هست پس هر حرکتی یا موافق با آن میل است پس طبعی است، و یا مخالف با آن است پس قسری است. ولی اگر آن اصل را قبول نکنیم که در هر جسمی مبدأ میلی وجود دارد، بلکه قائل شدیم به اینکه جسم مطلق (یعنی جسمی که در آن اقتضای هیچ حرکتی نیست) می‌تواند در عالم وجود داشته باشد، می‌گوییم: اگر جسم مطلق حرکت کند عامل حرکت یک عامل بیرونی است و این در حالی است که در این جسم مطلق اقتضای ضد این حرکت وجود ندارد.

این آقایان وجود جسم مطلق را قبول ندارند، ولی به هرحال قابل فرض است. پس اگر وجود مبدأ میل در هر جسمی را قبول نکردیم، در اینجا نوع سومی هم هست، ولی اگر آن را قبول کردیم دیگر نوع سومی وجود ندارد.

ادامهٔ برهان به بیانی که حاجی سبزواری در حاشیه دارند

پس می‌گویند: محرک، یا طبعی است و یا قسری. بیان مرحوم آخوند در اینجا بیان مجملی است[1]. حاجی در حاشیه تصریح می‌کند که «ما این مطلب را به بیانی اوضح ذکر می‌کنیم». واقعا هم همین طور است. حال، ما بیان حاجی را ذکر می‌کنیم و خودمان هم ممکن است مطلب را به بیان دیگری ذکر کنیم که برای توضیح مطلب مفید باشد.

حاجی می‌گوید: «حرکت یا قسری است یا طبعی». بعد ایشان برای وضوح بیشتر از حرکت قسری شروع می‌کند و می‌گوید: اگر قوهٔ قاسری یک جسم صغیر و یک جسم

---

۱. من فرصت نکردم کتابهایی را که قبل از ایشان این برهان را ذکر کرده‌اند نگاه کنم.

عظیم را به حرکت درآورد، شکی نیست که جسم صغیر بیشتر از جسم عظیم اثر قاسر را قبول می‌کند؛ چون در جسم صغیر، به دلیل صغرش معاوق کمتری وجود دارد. فرض کنید ما ضربه‌ای به یک سنگ سه کیلویی وارد کنیم و آن را به طرف بالا حرکت دهیم و ضربه‌ای هم به همان اندازه به یک سنگ یک کیلویی وارد کنیم و آن را به طرف بالا حرکت دهیم[۱]. در اینجا امکان ندارد که اثر حرکتی که این دو سنگ از این قوهٔ واحد می‌پذیرند علی‌السویه باشد؛ چون سنگ یک کیلویی به اندازهٔ یک کیلو معاوق دارد (معاوقش همان قوهٔ ثقلش است که آن را به طرف زمین می‌کشد) و سنگ سه کیلویی به اندازهٔ سه کیلو معاوق دارد. پس معاوق سنگ بزرگتر سه برابر معاوق سنگ کوچکتر است. امکان ندارد که کثیرالمعاوق و قلیل‌المعاوق از نظر قبول اثر علی‌السویّه باشند، بلکه باید قبول حرکت از ناحیهٔ جسم عظیم، انقص باشد از قبول حرکت از ناحیهٔ جسم صغیر. «انقص باشد» یعنی کوتاهتر باشد. میان دو نامتناهی انقصیت و ازیدیت معنا ندارد، بلکه باید هردو متناهی باشند. پس وقتی یکی انقص شد و دیگری ازید قهرا باید هردو محدود باشند و نسبتشان هم باید مشخص باشد. مثلا در مثال ما چون معاوقت جسم صغیر یک سوم معاوقت جسم عظیم است قهرا حرکت جسم صغیر سه برابر حرکت جسم عظیم خواهد بود. قهرا از نظر زمان هم امکان ندارد این دو حرکت قسری برابر باشند؛ در مثال ما اگر جسم عظیم یک دقیقه حرکت می‌کند جسم صغیر سه دقیقه حرکت می‌کند.

بنابراین به دلیل وجود معاوقت، همیشه اثر قوهٔ قسری، متناهی است. این بود برهانی که در حرکت قسری اقامه کرده‌اند.

اشکال

در اینجا دو اشکال به این برهان در باب قسر وارد می‌شود. اشکال اول این است: این برهان مبتنی است بر نظریه‌ای که در فصل قبل مطرح شد و می‌گفت در هر جسمی ضرورتا مبدأ میل مستقیم یا مستدیر وجود دارد. پس هر حرکتی که طبعی نباشد قسریِ به این معناست؛ چون حرکت بر ضد طبیعت است. پس خود طبیعت همیشه معاوق است. ولی اگر ما مطلب آن فصل را قبول نکردیم و قسر به معنی سوم را قبول کردیم وجود

---

۱. فرض این است که این حرکتها قسری است؛ قسریِ به اصطلاح این آقایان، که حرکتی است بر ضد اقتضای طبیعت شیء.

معاوق داخلی ضرورتا را قبول نکرده‌ایم. به عبارت دیگر: این برهان مبنی بر این است که ما وجود معاوق داخلی را در هر حرکت غیرطبعی قبول کنیم و این مبتنی بر این است که مطلبی را که در فصل پیش گفته شد که در هر جسمی مبدأ میل مستقیم یا مستدیر است، قبول کرده باشیم. پس اگر مطلب فصل قبل را قبول نکنیم این برهان در اینجا مخدوش است. و ما دیدیم که برهانهایی که در فصل پیش بر آن مدعا اقامه کردند تمام نبود، به طوری که خود مرحوم آخوند هم گفت که مسألهٔ صورت نوعیه مبتنی بر اثبات وجود مبدأ میل در جسم نیست و ما آن را از راه دیگری اثبات می‌کنیم. بسیار خوب، مسألهٔ صورت نوعیه از راههای دیگر اثبات می‌شود ولی مسألهٔ وجود مبدأ میل در جسم باید با همان برهانها اثبات شود و اگر اثبات نشد مسأله مخدوش است.

اشکالی دیگر

اشکال دوم این است که با صرف نظر از اشکال اول می‌گوییم: چرا تفاوت جسم عظیم و جسم صغیر در مدت یا عدد باشد؟ مگر خود شما در فصل قبل نگفتید که منشأ تفاوت در شدت و سرعت وجود معاوق است؟ شما گفتید که اگر بخواهیم جسم عظیم و جسم صغیر را با یک قوهٔ معیّن به حرکت درآوریم، جسم صغیر چون معاوقتش کمتر است اطوع و رام‌تر است از جسم عظیم، و الّا لازم می‌آید میان قلیل‌المعاوق و کثیرالمعاوق تفاوتی نباشد. ما هم این مطلب را قبول می‌کنیم، اما آیا این تفاوت باید به صورت تفاوت مُدّی باشد؟ مثلا اگر ضربه‌ای به سنگی سه کیلویی وارد کردیم و معادل همان ضربه را به سنگی یک کیلویی وارد کردیم، آیا باید این طور باشد که مثلا اگر سنگ یک کیلویی سه دقیقه حرکت می‌کند سنگ سه کیلویی یک دقیقه حرکت کند؟ شاید کسی بگوید: همان طور که خودتان در فصل قبل گفتید، نقش معاوقت در تحدید سرعت است نه در تحدید مدت[1]؛ یعنی چه مانعی دارد که هر دو جسم سه دقیقه حرکت کنند ولی با دو سرعت متفاوت؛ یعنی سرعت جسم عظیم یک سوم سرعت جسم صغیر باشد. مثلا جسم صغیر در سه دقیقه، سیصد متر را طی کند و جسم عظیم صد متر را. خود شما قبلا اصلا از همین راه وارد شدید و گفتید که نقش معاوق تحدید سرعت است و هرچه معاوق بیشتر

۱. ما این مطالب را بر اساس فرضیه می‌گوییم، نه بر اساس علوم تجربی که حساب دیگری دارد.

باشد سرعت کمتر است و هرچه کمتر باشد سرعت بیشتر است. ممکن است نقش معاوق فقط در همین جهت باشد و در مدت و زمان نقشی نداشته باشد.

پس ما از راه [این] برهان نمی‌توانیم ثابت کنیم که کثیرالمعاوق و قلیل‌المعاوق باید از نظر زمان یا عدد تفاوت داشته باشند. شما با برهان بیش از این ثابت نکردید که باید میان کثیرالمعاوق و قلیل‌المعاوق تفاوت باشد. ما هم می‌گوییم این مطلب را قبول داریم و هیچ خدشه‌ای در آن نیست، ولی آیا این تفاوت باید تفاوت در مدت باشد؟ ممکن است این تفاوت، تفاوت در سرعت باشد، نه تفاوت در مدت.

حال می‌گوییم: اگر این تفاوت، تفاوت در سرعت باشد نه مدت، مطلب از این قرار می‌شود که هردو [قوهٔ قسری] حرکت غیرمتناهی مدةً ایجاد می‌کنند، ولی یک حرکتِ مثلا با سرعت صد متر در دقیقه و دیگری حرکت با سرعت سیصد متر در دقیقه. پس، از نظر مدت، هردو، حرکتِ غیرمتناهی ایجاد کرده‌اند و بینشان تفاوتی نیست، ولی از نظر سرعت، حرکتِ متناهی ایجاد کرده‌اند و بینشان تفاوت است. مثلا خورشید زمین را به دور خودش می‌چرخاند و سیارهٔ بزرگتری را نیز به دور خودش می‌چرخاند و هردو حرکت، قسری است. در اینجا خورشید برای هردوی اینها حرکت غیرمتناهی مدةً ایجاد می‌کند، ولی سیارهٔ بزرگتر را با سرعت کمتری به حرکت درمی‌آورد و زمین را با سرعت بیشتری.

خلاصه، چنین اشکالی اینجا قابل طرح است.

اینجاست که معلوم می‌شود چقدر مسائل این فصل با مسائل فصل قبل ارتباط دارد و باید به این دو فصل با هم رسیدگی کرد و نمی‌شود جداگانه رسیدگی کرد.

ادامهٔ برهان

حال بپردازیم به حرکت طبیعی (گفتیم که «طبیعی» تعبیری است که در اینجا به کار برده‌اند). در اینجا مطلب را اینچنین تقریر کرده‌اند (البته با تعبیری که الان من ذکر می‌کنم مطلب واضح‌تر می‌شود): فرض کنید دو جسم که یکی بزرگتر از دیگری است حرکتی طبیعی انجام دهند[1] و در هردو هم یک نوع قوه باشد. در اینجا از نظر مدت (فعلا به سرعت کاری نداریم) یا میان این جسم عظیم و جسم صغیر اختلافی هست یا نیست. اگر

۱. در اینجا باید دو حرکت دوری را در نظر بگیریم؛ چون بنا بر تناهی ابعاد عالم، هر حرکت مستقیمی متناهی است.

اختلاف هست، منشأ آن چیست؟ اگر بگویید «منشأ این اختلاف، قابل (یعنی جسم بما أنه جسم؛ یعنی جسم بما أنه ممتدّ فی ثلاث جهات) است» جواب واضح است: جسمیت بما هی جسمیت، مشترک است میان جسم عظیم و جسم صغیر، یعنی جسم طبیعی بما أنه جسمٌ طبیعی، مشترک میان این دو جسم است و ما به الاشتراک نمی‌تواند منشأ اختلاف باشد.

اما اگر بگویید «منشأ اختلاف، یک امر طبیعی (یعنی یک قوهٔ طبیعی در ذات جسم) است[۱]»، جواب این است که وقتی فرض ما در حرکت طبیعی است به این معناست که طبیعت این جسم اقتضای این حرکت را دارد، و امکان ندارد طبیعت جسم در آنِ واحد، هم اقتضای حرکت را داشته باشد و هم اقتضای منع. پس منشأ اختلاف، امر ذاتی هم نمی‌تواند باشد.

ممکن است بگویید «منشأ اختلاف یک امر خارجی است». جواب این است: امر خارجی، اتفاقی است و لازمهٔ وجود جسم نیست، ما جایی را فرض می‌کنیم که آن امر خارجی وجود نداشته باشد.

پس منشأ اختلاف نه جسم بما هو جسم است و نه امر طبیعی و نه امر قسری و خارجی.

بنابراین فقط دو حالت باقی می‌ماند: یکی اینکه اختلاف وجود داشته باشد و منشأ آن فاعل باشد، و دیگر اینکه اصلا اختلافی وجود نداشته باشد.

خلاصه اینکه: اگر جسم عظیمی و جسم صغیری به حرکت طبیعی حرکت کنند، یا از نظر مدّت و عدّت میان این دو اختلاف هست یا نیست. اگر اختلاف باشد منشأ آن یا قابل است یا یک امر طبیعی و ذاتی و یا یک امر خارجی و قسری و یا فاعل. می‌خواهند بگویند از این پنج شق چهارتایش محال است و فقط یک شق باقی می‌ماند. محال است منشأ اختلاف، جسم بما أنه جسم یا امر طبیعی و یا امر خارجی باشد. همچنین عدم اختلاف هم محال است (عمدهٔ حرف در همین جاست که چرا عدم اختلاف محال است. بیانش را عرض می‌کنیم). پس فقط این شق باقی می‌ماند که اختلاف وجود داشته باشد و منشأ آن هم فاعل باشد. همین که ثابت شد که منشأ اختلاف فاعل است، این مدعا ثابت می‌شود که فاعل متناهی‌التأثیر است.

---

۱. این، نظیر حرفی است که دوانی در رد خواجه گفت، که قبلا جوابهایی به او دادیم.

بیان مطلب: اگر بگویید «در اینجا هیچ اختلافی [میان جسم عظیم و جسم صغیر] نیست» می‌گوید: لازم می‌آید اثر کل و اثر جزء متساوی باشند. در جسم عظیم، به تبع محلش یک قوهٔ عظیم وجود دارد و در جسم صغیر قوهٔ صغیر وجود دارد[۱]. حرف این است که میان این دو جسم به عنوان قابل، فرقی نیست و این دو از نظر قبول علی‌السویّه‌اند. حال اگر اثر هردو قوه، حرکت غیرمتناهی مدةً باشد لازم می‌آید جزء و کل، از نظر اثر علی‌السویّه باشند؛ چون آنچه در صغیر است جزء آن چیزی است که در کبیر است[۲]. محال است که اثر جزء یک قوه مساوی باشد با اثر کل یک قوه. وقتی عظم و کبرِ خود دو جسم و نیز قوهٔ طبیعی و نیز قاسر (امر خارجی) منشأ تفاوت نباشند، لازم می‌آید اگر قوهٔ عظیم اقتضای تأثیر غیرمتناهی داشته باشد قوهٔ صغیر هم اقتضای تأثیر غیرمتناهی داشته باشد، یعنی لازم می‌آید جزء و کل، از نظر اثر متساوی باشند و چنین چیزی محال است، بلکه باید میان این دو اختلاف باشد. پس باید جسم صغیر زودتر از جسم کبیر منقطع شود، چون قوه‌اش کمتر است. وقتی [تأثیر قوهٔ] جسم صغیر انقص از [تأثیر جسم کبیر] شد به نسبت معیّن، قهرا [تأثیر قوهٔ جسم کبیر] هم محدود می‌شود.

مطلب را به تعبیر دیگری که شاید بهتر باشد نیز عرض کنیم. اگر بگوییم «در اینجا اصلا اختلافی نیست» لازم می‌آید که جزء قوه با کل قوه از نظر تأثیر متساوی باشند. اما اگر بگوییم «اختلاف هست» چنانچه منشأ اختلاف را خود قوه (یعنی خود فاعل) بدانیم لازمه‌اش محدود بودن اثر قوه است که مدعای ما همین است. قابل و قاسر و امر طبیعی هم، گفتیم نمی‌توانند منشأ اختلاف باشند. پس میان [تأثیر این دو قوه] حتما اختلاف هست و منشأ این اختلاف هم جز اصل قوه چیز دیگری نیست. «اصل قوه» یعنی مقدار قوه. مقدار قوه اگر زیاد باشد اثر بیشتر است و اگر کمتر باشد اثر کمتر است. پس مقدار قوه اگر بیشتر باشد اثر در مدت بیشتری ادامه پیدا می‌کند و مقدار قوه اگر کمتر باشد اثر در مدت کمتری ادامه پیدا می‌کند.

---

۱. باید هردو قوه را از یک نوع خاص در نظر بگیریم؛ چون اگر از دو نوع قوه باشند قابل مقایسه نیستند. مثلا هردو را قوهٔ مغناطیس در نظر بگیرید.

۲. در اینجا این آقایان در مقام مثال اغلب یک جسم را در نظر گرفته‌اند نه دو جسم. هردو مثال یک نتیجه می‌دهد.

مناقشه

در اینجا هم مناقشه‌ای نظیر مناقشه‌ای که در حرکت قسری گفتیم قابل طرح است. در فصل قبل گفته شد که هیچ حرکتی بدون معاوق در عالم وجود ندارد، نه حرکت طبعی و نه حرکت قسری، و همیشه حرکت در میان قوهٔ محرک و قوهٔ مانع وجود پیدا می‌کند. منتها گفتیم که در حرکت قسری همان طبیعت مقسور برای معاوقه کافی است، ولی در حرکت طبعی معاوق یک امر خارجی (یعنی ملأ خارجی) است.

حال ممکن است مستشکل این طور بگوید: ما قبول داریم که میان جسم عظیم و جسم صغیر که هردو با حرکت طبعی در حرکت‌اند اختلاف است، ولی ضرورتی ندارد که این اختلاف در مدت باشد تا لازمه‌اش تناهی مدّی باشد، بلکه ممکن است اختلاف در سرعت باشد. خود شما در فصل قبل گفتید که محدّد سرعت در حرکت طبعی معاوق بیرونی است. جسم عظیم چون حجمش بیشتر است معاوق [بیرونی‌اش] بیشتر است و جسم صغیر چون حجمش کمتر است معاوق بیرونی‌اش کمتر است. پس بین اینها اختلاف هست و منشأ اختلاف هم معاوق است و تأثیری هم که معاوق می‌گذارد، در سرعت است نه در مدت.

در اینجا حتی می‌توان این طور گفت: میان این دو جسم از نظر سرعت هم اختلافی وجود ندارد و هردو با سرعت واحد حرکت می‌کنند و نیز هردو حرکتِ غیرمتناهی مدةً انجام می‌دهند، ولی باز هم لازم نمی‌آید کل و جزء اثر مساوی داشته باشند، بلکه اثر کل بیشتر از اثر جزء است چون کل معاوق بیشتری را خنثی می‌کند. مثلا اگر اتومبیل کوچکی و کامیونی را به حرکت درآوریم، اتومبیل کوچک با حجم معیّنی از هوا تصادم دارد که فشار معیّنی را بر آن وارد می‌کند، ولی کامیون حجم بزرگتری دارد و در مقابل حجم بیشتری از هوا قرار می‌گیرد و قهرا فشار بیشتری در مقابلش مقاومت می‌کند. اگر شما بخواهید جسم خیلی عریضی را در هوا به حرکت دربیاورید فشار هوا مانع می‌شود. ولی اگر بخواهید جسم دیگری را با همان وزن که دارای حجم کمی است حرکت دهید آسان‌تر حرکت می‌کند. برای همین جلوی هواپیماها و اتومبیلها را به صورت پیکان در می‌آورند تا هوا را بهتر بشکافد.

بنابراین وقتی بناست جسم عظیم و جسم صغیر هردو در معاوقت و در ملأ حرکت کنند و همیشه معاوق جسم عظیم بیشتر از معاوق جسم صغیر باشد، پس قوهٔ عظیم در جسم عظیم کار بیشتری انجام می‌دهد و قوهٔ صغیر در جسم صغیر کار کمتری. کما اینکه

ممکن است یک کامیون با موتور قوی و یک اتومبیل کوچک با موتور ضعیف، هردو با یک سرعت حرکت کنند و هردو هم غیرمتناهی [مدةً] حرکت کنند، ولی در عین حال موتور کامیون کار بیشتری انجام می‌دهد چون معاوق بیشتری را خنثی می‌کند و موتور اتومبیل کوچک کار کمتری انجام می‌دهد چون معاوق کمتری را خنثی می‌کند.

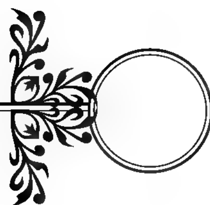
بنابراین این برهان در اینجا تمام نیست.



نگاهی دوباره به بحث حرکت



جلسهٔ صد و ششم



بسم الله الرحمن الرحیم

نگاهی دوباره به بحث حرکت

(۱)

بی‌نظمی مطالب در کتاب اسفار

بحثهای این کتاب در باب حرکت تمام شد، ولی چند نکته هست که باید آنها را عرض کنیم.

نکتهٔ اول: می‌توان گفت در این کتاب در بیان مطالب راجع به حرکت، نهایت بی‌نظمی وجود دارد. باید اعتراف کنیم این کتاب مثل خیلی از کتابهای دیگر، آن نظم معقولی را که باید در بیان مطالب داشته باشد، ندارد. حال ما می‌خواهیم فهرست‌وار یک نظم کلی به مطالب باب حرکت بدهیم تا بعد خود شما بتوانید فصول متفرقه‌ای را که در این کتاب هست به یکدیگر ارتباط دهید، یا لااقل این زمینه در شما وجود داشته باشد.

نکتهٔ دوم: بعضی مسائل قبلا مطرح شد که قسمتهایی از آنها باقی ماند و ما در لابلای صحبتهای خودمان وعده می‌دادیم که در آخر این مباحث راجع به آنها بیشتر بحث می‌کنیم. این مباحث را نیز باید تعقیب کنیم.

ترتیب صحیح مباحث باب حرکت:

بهتر است مباحث باب حرکت، تحت عنوان «حرکت و سکون» طرح شود

اما آنچه که مربوط به نظم مباحث باب حرکت است: اول باید ببینیم آیا بهتر است مسائل باب حرکت تحت عنوان «قوه و فعل» بحث شود (همان طور که در این کتاب است) یا تحت عنوان «حرکت و سکون»؟

طبق مسلک مرحوم آخوند که نه تنها قوه و فعل را از عوارض موجود بما هو موجود می‌دانند بلکه حرکت را هم بنا بر حرکت جوهریه از عوارض موجود بما هو موجود می‌دانند، اصلا بهتر این بود که بحث از اول تحت عنوان «حرکت و سکون» مطرح می‌شد و آنچه که مربوط به قوه و فعل است مثل تعریف قوه و اقسام قوهٔ انفعالی و مانند اینها، جزء مبادی بحث قرار می‌گرفت. (این که «چرا حرکت و سکون از عوارض موجود بما هو موجود است؟» در محل خودش بحث کرده‌ایم.)

بحث تعریف حرکت و بحث ارکان حرکت

یکی از مسائلی که [در باب حرکت] باید مطرح شود و ایشان هم طرح کرده‌اند بحث تعاریف حرکت است و اینکه «بهترین و جامعترین تعریف برای حرکت چیست؟». بعد از اینکه از تعریف حرکت فارغ شدیم، باید وارد بحث از ارکان حرکت شویم و بیان کنیم که حرکت متقوم به چه اموری است. این بحث یکی از مباحثی است که در لابلای مطالب این کتاب مطرح شده. (آنچه که عرض می‌کنم، بحثهایی است که در این کتاب مطرح شده؛ ما فقط به این مباحث نظم خاصی می‌دهیم.)

پس، از اول باید این گونه شروع می‌کردیم: فی الحرکة و السکون. حرکت را تعریف می‌کردیم و بعد هم سکون را تعریف می‌کردیم. در این کتاب اول حرکت را تعریف کرده‌اند و بعد از چهل و اندی فصل فرموده‌اند: فی حقیقة السکون. وقتی بحث دربارهٔ حرکت و سکون است باید در همان جا که حرکت را تعریف و ماهیتش را بیان می‌کنیم، تعریف سکون را هم بیاوریم.

بعد از اینکه از تعریف حرکت و سکون فارغ شدیم می‌گوییم: فی أرکان الحرکة؛ یعنی بحث از اینکه حرکت متقوم به چه اموری است. آقایان می‌گویند: حرکت به شش امر نیاز دارد: ما منه (مبدأ)، ما إلیه (منتها)، ما به (موضوع)، ما فیه (مسافت)، ما علیه (زمان)، و ما عنه (فاعل). بنابراین مثلا بابی منعقد می‌شود راجع به فاعل حرکت (یعنی محرک)، و باب

دیگری راجع به موضوع حرکت (یعنی متحرک).

برخی از مسائل مربوط به باب محرک

خیلی از مسائلی که در این کتاب به صورت متفرق آمده، در باب «محرک» داخل می‌شود؛ مثل این مباحث: «کل متحرک فله محرک»، «فاعل مباشر حرکت طبیعی طبیعت است»، همچنین دو فصل مفصلی که در آخر مباحث حرکت داشتیم: «فی أنّ کل جسم لابدّ و أن یکون فیه مبدأ میل مستقیم أو مستدیر» و «فی أنّ القوة المحرکة الجسمانیة متناهیة التحریک» و نیز بحث «علة المتغیر متغیر و علة الثابت ثابت». بعد از این بحث آخر، بحث دیگری مطرح می‌شود که آن هم مربوط به باب محرک است: «فما الرابط بین الثابت و المتغیر؟». خلاصه، بسیاری از فصلهای متفرق که در این دو مرحله[1] بود باید در باب محرک جمع شود.

بحث موضوع حرکت (متحرک)

بحث دیگر راجع به متحرک (یعنی موضوع) است. مطلب مهمی که به قدر کافی در این کتاب دربارهٔ آن بحث نشد این است: تعریف موضوع چیست و چرا حرکت نیازمند به موضوع است؟ همین مسأله[2] سبب شده است که عده‌ای منکر حرکت جوهریه شوند، که بعد هم مرحوم آخوند در مقام توجیه برآمده و گفته‌اند حتی در حرکت جوهریه هم موضوع وجود دارد. این خودش مسألهٔ خیلی مهمی است. البته مسائل مربوط به موضوع زیاد نیست.

بحث مبدأ و منتهای حرکت

مسألهٔ بعدی مسألهٔ مبدأ و منتها (یعنی ما منه و ما إلیه) است. هر حرکتی دارای مبدأ و غایت است. برای هر حرکتی نقطهٔ شروع و نقطهٔ انتها فرض می‌شود. مقصود از اینکه می‌گوییم «حرکت، مبدأ و منتها دارد» چیست؟ آیا می‌خواهیم بگوییم همهٔ حرکتها متناهی است؟ نه، این را نمی‌خواهیم بگوییم، بلکه می‌خواهیم بگوییم حرکتهای مستقیم، از نظر

---

۱. [مرحلهٔ ۷ و ۸.]
۲. [یعنی مسألهٔ نیازمندی حرکت به موضوع.]

اول و آخر متناهی‌اند، آنهم حرکتهای مستقیم مکانی. اما غیر آن مثل حرکت وضعی و حرکت انتقالی دوری را کسی قائل نیست که مبدأ و منتهای به این معنا دارند.

پس بحث بعدی این است: «معنی مبدأ و منتها چیست؟». در این کتاب به قدر کافی در این مورد بحث نشد و شاید لازم باشد خودمان مقداری در این باره بحث کنیم.

بحث مسافت

رکن دیگر حرکت ما فیه (مسافت) است. اینجا مسائل زیادی قابل طرح است. مقصود از مسافت، آن مقوله‌ای است که حرکت در آن صورت می‌گیرد. در اینجا دو بحث مهم مطرح است: بحث اول این است: «آیا حرکت منحصر است به چهار مقولهٔ معروف و در جوهر حرکت نیست؟». بحث مهم «حرکت در جوهر» باید همین جا مطرح شود. در درجهٔ بعد این بحث مطرح است: «آیا در مقولاتی که تدریج (و به اعتباری: حرکت) جزء ماهیت آنهاست (مثل مقولهٔ أن یفعل و مقولهٔ أن ینفعل) حرکت هست یا نه؟». اینجاست که بحث «حرکت در حرکت» مطرح می‌شود. مرحوم آخوند بحث حرکت در حرکت را در سه چهار فصل متفرق و در نهایت بی‌نظمی مطرح کرده‌اند.

بحث زمان

بحث دیگر در ارکان حرکت، بحث زمان است. هر حرکتی نیازمند به زمان است. اینها از زمان به «ما علیه» تعبیر می‌کنند. اینجاست که بحث دامنه‌دار و طولانی زمان مطرح می‌شود. اصلا آیا زمان در خارج وجود دارد؟ ما حقیقة الزمان؟ آیا زمان می‌تواند طرف (یعنی نهایت) داشته باشد، یا اینکه طبع زمان اقتضا می‌کند که اول و آخر نداشته باشد؟ هل یتقدم علی الزمان شیء غیر الباری؟

بعد به مناسبت بحث زمان، بحث «آن» و اقسام «زمانی» مطرح می‌شود. آنوقت بحث «حرکت توسطی و حرکت قطعی» هم اینجا قابل طرح است، که البته آن را در جای دیگر هم می‌توان قرار داد.

در این کتاب فصلهای متعددی به صورت متفرق دربارهٔ زمان داشتیم که همه باید تحت عنوان «زمان» مطرح شود. از جمله بحثهایی که دربارهٔ زمان باید مطرح شود بحث مهم «سرعت و بطؤ» است. مرحوم آخوند این بحث را به طور متفرق، گاهی تحت عنوان «سرعت و بطؤ» و گاهی ضمن بحث «فی أن کل جسم لابدّ و أن یکون فیه مبدأ میل

مستقیم أو مستدیر» مطرح کرده‌اند.

پس دیدید که اگر بعد از فارغ شدن از بحث تعریف حرکت، بحث ارکان حرکت را ذکر کنیم چه قدر از بحثهایی که به طور متفرق در این دو مرحله ذکر شده، در باب محرک یا باب متحرک یا باب مسافت یا باب مبدأ و منتها یا باب زمان داخل می‌شود.

نکته

این نکته را هم باید ذکر کنیم که بعضی مباحث نیز هست که نظیر بحث تعریف حرکت، از مبادی بحث حرکت است و شاید باید ضمن بحث تعریف حرکت مطرح شود. چون تعریف هرچیزی جزء مبادی آن است؛ ضمن آن که حرکت را تعریف می‌کنیم، چیزهایی را هم که جزء مفهوم حرکت است، مثل قوه و فعل، باید تعریف کنیم.

بحث اقسام حرکت

بعد از اینکه از بحث تعریف و ارکان حرکت فارغ شدیم، باید بحثی مطرح کنیم تحت عنوان «اقسام حرکت». مثلا: حرکت یا طبعی است یا قسری. بعد وارد بحث حرکت قسری شویم که این حرکت چگونه حرکتی است؟ (البته این تقسیم را چون از نوع تقسیم قوهٔ فاعلی است، در باب محرک هم می‌توان طرح کرد.) تقسیم دیگر تقسیم حرکت است به طبیعی و ارادی. بحث حرکت توسطی و حرکت قطعی را نیز ـ گرچه این دو از اقسام حرکت نیستند بلکه دو اعتبار و دو معنی دربارهٔ حرکت‌اند ـ می‌توان در اینجا ذکر کرد.

بحث احکام حرکت

از بحث اقسام حرکت که فارغ شدیم وارد بحث احکام حرکت می‌شویم. مسائلی در لابلای مباحث این کتاب مطرح شد که از احکام حرکت بود؛ مثل این مسأله که «چه حرکتهایی با یکدیگر تضاد دارند و چه حرکتهایی تماثل دارند و چه حرکتهایی تخالف؟». در لابلای مباحث این کتاب مطرح شد که: ملاک تضاد و تماثل و تخالف در باب حرکات چیست؟ کدام دو حرکت از قبیل دو فرد از یک نوع‌اند؟ کدام دو حرکت از قبیل دو نوع از یک جنس‌اند؟ و کدام دو حرکت متباین بالذات‌اند؟

بی‌نظمی در ترتیب مباحث کتاب اسفار

ترتیبی که در این کتاب وجود دارد اصلا به درد نمی‌خورد و بلکه اسباب سردرگمی است. گاهی ایشان از فصلی به فصل دیگر خارج می‌شود بدون اینکه رابطه‌ای میان این دو فصل باشد. فصلهایی هم وجود دارد که استطراداً مطرح شده؛ یعنی اصلا جزء آن باب نیست و جایش در باب دیگری است و احیانا همین مطالبی که به طور استطرادی مطرح شده در ابواب دیگر هم آمده است. در چنین مواردی حق این است که اگر مطالب این فصل در گذشته ذکر شده، به آنجا ارجاع دهند و اگر در آینده می‌آید بگویند «در آینده چنین مطلبی خواهد آمد» و بنابراین محصل فعلا مطلب را به عنوان «اصل موضوع» قبول می‌کند تا بعد در جای خودش اثبات شود.

نمونه‌هایی از بحثهای استطرادی در کتاب اسفار

مثلا بحثی بود راجع به اینکه «آیا لازمهٔ فعل بودن، تقدم عدم بر آن است؟»؛ به عبارت دیگر: «آیا لازمهٔ حدوث، سبق عدم زمانی است؟». ایشان این مسأله را طوری طرح کرده بودند که با باب علت و معلول تناسب داشت. این مسأله از جهتی به باب «حدوث و قدم» مربوط است و از جهت دیگر به باب «علت و معلول» و به هرحال به باب حرکت مربوط نیست.

مثال دیگر: بحث دیگری راجع به قدرت داشتند که «آیا قدرت، مع الفعل است یا قبل الفعل؟». این بحث تا اندازه‌ای به بحث محرک مربوط است، چون قدرت به مبدأ فاعلی برمی‌گردد ولی اختصاص به حرکت ندارد. قدرت، تنها مبدأ حرکت نیست، بلکه در مبدأ ایجاد موجودات هم بدون اینکه حرکتی در کار باشد (یعنی در باب قدرت واجب تعالی) هست. پس بحث قدرت اختصاص به اینجا ندارد، بلکه باید در جایی که اعم از اینجاست مطرح شود.

خلاصه

بنابراین بعضی از مسائلی که در این پنجاه و پنج فصل مطرح شد، به مبادی حرکت مربوط می‌شود، مثل تعاریف: تعریف حرکت، سکون، قوه، زمان. بحثهای دیگری به ارکان حرکت مربوط می‌شود که هرکدام فصولی را دربر می‌گیرد. بحثهای دیگری هم به اقسام و احکام حرکت مربوط می‌شود. اگر ما به این ترتیب بحث کنیم بحثها خیلی خلاصه می‌شود و

معلوم می‌شود که در باب «حرکت و سکون» چه مسائلی باید مطرح شود و چه مسائلی استطرادی است. مسائل استطرادی یا نباید طرح شود و یا اگر طرح می‌شود باید با قید «استطرادی بودن» طرح شود[۱] تا مخاطب بفهمد این بحث استطرادی است و ربطی به اینجا ندارد.

مرحلهٔ هفتم و هشتم باید به یک مرحله برگردد

مطلب دیگر اینکه: این دو مرحله (یعنی مرحلهٔ ۷ و ۸) باید برگردد به یک مرحله. دیدید که حاجی در این مورد اشکالی کرد و البته اشتباه را از نُسّاخ می‌دانست و شاید واقعا هم همین طور باشد. حاجی می‌گفت: «در این کتاب مرحلهٔ هفتم تحت عنوان «قوه و فعل» مطرح شده و مسائل حرکت و سکون به مناسبت در ذیل قوه و فعل مطرح شده، ولی بعد تتمهٔ احوال حرکت و سکون به عنوان یک مرحلهٔ مستقل آمده». این بود که حاجی احتمال می‌داد این اشتباه اساسا از نساخ باشد و علت اینکه نساخ این کار را کرده‌اند این بوده که آنها دیده‌اند اگر اینجا مرحلهٔ مستقلی دست و پا نکنند، جلد اول **اسفار**[۲] ۹ مرحله می‌شود و ۹ یک عدد شکسته است و باید حتما عشرةٌ کاملة درست بشود.

اتفاقا اینجا اشتباه از نساخ است. بله، در اصل ده مرحله بوده است، ولی مرحلهٔ دهم همین جلد دوم **اسفار** طبع قدیم، یعنی بحث مقولات است. خلاصه، بحث جواهر و اعراض که همان بحث مقولات است، همان مرحلهٔ دهم است. در بعضی از نسخه‌های **اسفار** به اول مباحث جواهر و اعراض که می‌رسد نوشته «المرحلة»، ولی اینکه مرحلهٔ چندم است ذکر نشده؛ این همان مرحلهٔ عاشره است؛ چنان که در **منظومه** هم مباحث جواهر و اعراض جزء امور عامه است. جلد اول و دوم **اسفار** چاپ قدیم و جلد اول تا پنجم چاپ جدید، همه در امور عامه است و ده مرحله هم هست؛ یعنی اول جلد چهارم باید بنویسند «المرحلة العاشرة» که این مرحله دو جلد چهارم و پنجم را دربر می‌گیرد. نساخ متوجه نبوده‌اند که مباحث جواهر و اعراض جزء امور عامه است و خودش یک مرحلهٔ مستقل است و خیال می‌کرده‌اند امور عامه با بحث «اتحاد عاقل و معقول» پایان می‌پذیرد. آنوقت برای اینکه ده مرحله درست کنند یک مرحله را درهم شکسته‌اند و دو

۱. مثلا تحت عنوان «استطرادٌ» مطرح شود.
۲. [چاپ سنگی.]

مرحله کرده‌اند[۱].

مرحوم آخوند فرصت تنظیم مطالب اسفار را پیدا نکرده

اینها همه دلیل بر این است که **اسفار** ابتدائا به صورت یادداشتهایی بوده که خود مؤلف فرصت پاکنویس و تنظیم آنها را پیدا نکرده است. علاوه بر آنچه ذکر شد قرائن بسیار دیگری نیز بر این مطلب هست. در **اسفار** مکررا پیش می‌آید که در مورد مطلبی که در گذشته گفته شده ایشان می‌گوید «و سیجیء»، یا در مورد مطلبی که در آینده می‌آید می‌گوید «و قد مضیٰ»، و شاید در آن ترتیبی که ایشان در نظر داشته همین طور بوده. شاید ایشان مثلا ابواب «قوه و فعل» و«حدوث و قدم» و «اتحاد عاقل و معقول» و «علت و معلول» را به صورت جدا جدا نوشته بوده و بعد شاگردان ایشان بدون توجه به قرائن موجود، اینها را به این صورت فعلی درآورده‌اند.

قرینهٔ دیگر این است که ایشان مباحثی را وعده می‌دهد که در آینده بحث می‌کنیم، در حالی که اصلا چنین بحثی در **اسفار** نیست. آن طور که یادم هست ایشان در مباحث «نفس» می‌گوید «ما این مطلب را در بحث «نُبُوّات» این کتاب مطرح می‌کنیم» یا در جایی می‌گوید «ما این مطلب را در آینده در بحث فلکیات مطرح خواهیم کرد» در حالی که **اسفار** نه بحث نبوّات دارد و نه بحث فلکیات. معلوم می‌شود این مباحث چیزهایی بوده که ایشان در نظر داشته بنویسد ولی بعد موفق به نوشتن آنها نشده، یا اینکه اگر موفق شده از دست رفته است[۲].

---

۱. «ستة مراحل» هم [که در اول کتاب آمده] از اشتباه نساخ است. همچنین [آنجا] می‌گوید «المسلک الاول» ولی دیگر مسلک ثانی‌ای مطرح نشده است.

۲. **سؤال:** آیا در **منظومه** مباحث جواهر و اعراض جزء امور عامه است؟

استاد: بله. حتی حاجی تصریح می‌کند که قسمتهای اول مباحث طبیعیات جزء امور عامه است، با اینکه آن را در مقصد چهارم ذکر کرده است. ایشان در باب تعاریف جسم، تصریح می‌کند و می‌گوید «اینها که در اینجا ذکر می‌کنیم، جزء امور عامه است». حق هم همین است. به هرحال در اینکه مباحث جواهر و اعراض، از نظر این آقایان جزء امور عامه است بحثی نیست. اینها از احکام موجود بما هو موجود است؛ یعنی جوهر شدن و عرض شدن، بعد از اینکه شیء تخصص طبیعی یا ریاضی پیدا می‌کند نیست، بلکه در مرتبه‌ای است که [شیء] با اینها تخصص طبیعی یا ریاضی پیدا می‌کند.

مسائلی که احتیاج به بررسی بیشتر دارد:

مسألۀ اول

در میان مسائلی که عرض شد، دو سه مسأله هست که به نظر می‌رسد باید روی آنها بیشتر بحث شود. یکی بحث موضوع حرکت است. دربارۀ احتیاج حرکت به محرک و مسافت و زمان، به اندازۀ کافی بحث شد، ولی دربارۀ احتیاج حرکت به موضوع و اینکه موضوع غیر از ما فیه الحرکه است [کمتر بحث شد.] هر حرکتی علاوه بر مقوله‌ای که در آن واقع می‌شود، احتیاج دارد به امری که آن امر در آن مقوله حرکت کند. به عبارت دیگر: متحرک و ما فیه الحرکه دو چیزند. خلاصه، موضوع جزء ارکان حرکت است و احتیاج به بحث بیشتری دارد.

مسألۀ دوم

مسألۀ دیگر که به همین مسألۀ موضوع هم مربوط می‌شود، مسألۀ ربط متغیر به ثابت است. از نظر خود مرحوم آخوند قویترین و یا یکی از قویترین استدلالهای ایشان بر اثبات حرکت جوهریه، ربط متغیر به ثابت است. ایشان می‌گوید: بدون اینکه قائل به حرکت در جوهر بشویم امکان ندارد مسألۀ ربط متغیر به ثابت توجیه شود. از کسانی که بعد از ایشان آمده‌اند، بعضی مانند میرزای جلوه اصلا حرکت جوهریه را قبول نکرده و گفته‌اند «هیچ ضرورتی ندارد که ربط متغیر به ثابت را با حرکت جوهریه توجیه کنیم» و بعضی دیگر نظیر آقای طباطبایی که حرکت جوهریه را قبول دارند، از لابلای حرفهایشان و حاشیه‌هایی که در اینجا زده‌اند معلوم می‌شود در اینکه مسألۀ «ربط متغیر به ثابت» جز با حرکت جوهریه قابل توجیه نباشد، لااقل تردید دارند. این در حالی است که مرحوم آخوند نهایت درجه عنایت به این مطلب دارد که ربط متغیر به ثابت، جز با حرکت جوهریه قابل توجیه نیست.

به نظر ما این از بحثهایی است که باید به آن پرداخت. ما چون مکررا وعده داده بودیم، برای اینکه خلف وعده نکرده باشیم و مخصوصا برای رفع اشکالات میرزای جلوه و امثال او، این بحث را دوباره طرح می‌کنیم.

مسألۀ سوم

مسألۀ سوم، مسائل مربوط به زمان است که این را هم در گذشته وعده داده‌ایم. ضرورت دارد که مسألۀ زمان مفصل‌تر بحث شود مخصوصا در عصر حاضر؛ یعنی آن مقدار که

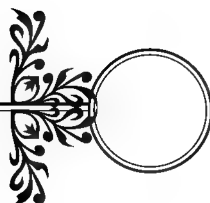
بحث شد، شاید کافی نباشد. در این کتاب مسألۀ «وحدت و تعدد زمان» به درستی طرح نشد و [مبنای] ایشان بالصراحه معلوم نشد گرچه گاهی به آن اشاره کرده‌اند. تنها کسی که این مسأله را به طور صریح طرح کرده آقای طباطبایی هستند که گفته‌اند «زمان متعدد است» و از گوشه و کنار حرفهای مرحوم آخوند هم چنین مطلبی استفاده می‌شود. خلاصه مرحوم آخوند به طور صریح و قاطع طرح نکرده‌اند که آیا به عدد حرکتهای عالم زمان وجود دارد، یا فقط یک زمان عمومی وجود دارد که همۀ اشیاء در آن غوطه‌ورند؟ و اگر یک حرکت عمومی وجود دارد، آن حرکت عمومی چیست؟ آنوقت این مسأله که «آیا سرعت و بطؤ در حرکت جوهریه معنی دارد یا نه؟» از یک طرف به بحث زمان مربوط می‌شود و از طرف دیگر به خود بحث سرعت و بطؤ.

خود بحث سرعت و بطؤ هم ناتمامیهایی داشت که باید تمام شود. فصل چهاردهم این بود: فی أنّ کل جسم لابدّ و أن یکون فیه مبدأ میل مستقیم أو مستدیر. گفتیم: خود این بحث ارزش زیادی ندارد، ولی در آن استطرادا مسألۀ سرعت و بطؤ مطرح شد و در این مسأله این آقایان به اینجا رسیدند که هیچ حرکتی وجود ندارد مگر اینکه احتیاج به معاوق دارد. آیا واقعا همین طور است؟ آیا مسألۀ سرعت و بطؤ را فقط با معاوق می‌توان حل کرد و راه حل دیگری ندارد؟ دیدیم که آقای طباطبایی حرف دیگری داشتند.

مسأله‌ای هم که در آخرین فصل مطرح شد مسألۀ بسیار مهمی بود؛ یعنی این مسأله که طبیعت قوای جسمانی اقتضا می‌کند متناهی بودن را، بنابراین امکان ندارد عالم جسمانی از آن جهت که جسمانی است، اگر از بیرون مدد نرسد، بقا و استمرار داشته باشد.

ان شاءالله این مسائل را در حدی که مقدور باشد طرح می‌کنیم.

جلسهٔ صد و هفتم



بسم الله الرحمن الرحیم

نگاهی دوباره به بحث حرکت
(۲)

خلاصهٔ بحث جلسهٔ قبل

در جلسهٔ قبل عرض کردیم آنچه در این کتاب (**اسفار**) آمده، مثل سایر کتابهای ما، در نهایت درجه از بی‌نظمی است. مخصوصا این پنجاه و پنج فصل که در باب قوه و فعل و حرکت است شاهکار بی‌نظمی و بی‌ترتیبی است. همچنین گفتیم مطالبی که در این کتاب آمده قابل تنظیم است.

[در جلسهٔ قبل گفتیم اگر بخواهیم به مسائلی که در این کتاب آمده ترتیبی بدهیم، سیر بحث به این صورت می‌شود:] یکی از آن مسائل مسألهٔ تعریف حرکت است که کار آسانی هم نیست. در واقع برداشتها از حرکت مختلف است و باید روی تعاریف موجود بررسی بیشتری بشود. مسألهٔ دیگر مسألهٔ ارکان حرکت است که عبارت است از ما عنه (فاعل)، ما منه (مبدأ)، ما إلیه (غایت)، ما فیه (مقوله)، ما علیه (زمان)، و ما به (موضوع). هرکدام از این ارکان مسائلی دارد که در این کتاب بدون هیچ نظمی در فصلهای مختلف بیان شد. قسمت دیگر مسائلی است که به احکام حرکت مربوط می‌شود، مثل مسألهٔ

سرعت و بطؤ، و نیز مسألهٔ تضاد و تماثل و تخالف حرکات. بعضی مسائل هم به تقسیمات حرکت مربوط می‌شد؛ مثلا تقسیم حرکت به طبعی و قسری، یا طبیعی و ارادی. البته مسائل استطرادی هم داشتیم که این مسائل بالذات مربوط به مباحث حرکت نبود، ولی به تناسب در اینجا ذکر شده بود.

چرا حرکت به موضوع نیاز دارد؟

در میان این مسائل بحثی راجع به موضوع حرکت است که ما وعده داده بودیم در مورد آن بحث کنیم؛ چون بحث «ربط متغیر به ثابت» که از نظر مرحوم آخوند، در باب حرکت جوهریه یکی از پایه‌های اساسی است، به این بحث مربوط می‌شود. در واقع ما این بحث را مطرح می‌کنیم بلکه ناتمامی‌ای که در باب ربط متغیر به ثابت بود، تتمیم کنیم[۱].

این آقایان معتقدند از جمله چیزهایی که حرکت به آن نیاز دارد موضوع است و حتی در باب حرکت جوهری هم در جستجوی موضوع حرکت بوده‌اند. اینجا این سؤال مطرح می‌شود که: چرا حرکت نیازمند به موضوع است؟ آیا حرکت از آن جهت که عرض است و هر عرضی نیازمند به موضوع است، احتیاج به موضوع دارد؟ آقایان این مطلب را قبول ندارند که حرکت مطلقا عرض باشد؛ چون حرکت را داخل در هیچ مقوله‌ای نمی‌دانند و به همین دلیل است که حرکت می‌تواند در مقولات مختلف وجود داشته باشد. به تعبیر دیگر: آقایان حرکت را از سنخ وجود می‌دانند، نه از سنخ ماهیت. حرکت، در اعراض عرض است و در جوهر، جوهر.

قبلا گفتیم که شیخ اشراق حرکت را عرض و مقولهٔ مستقل می‌داند. یک دلیل بر اینکه حرکت عرض نیست این است که در مقولات مختلف وجود دارد. اگر خود حرکت یک مقولهٔ مستقل بود امکان نداشت که در مقولات مختلف وجود داشته باشد؛ هم حرکت در کیف داشته باشیم، هم حرکت در کمّ، هم حرکت در أین، و هم حرکت در وضع، گرچه فرضا قائل به حرکت در جوهر نباشیم. این نشان می‌دهد که حرکت، خودش ماهیتی از ماهیات نیست، بلکه یا به قول مرحوم آخوند و امثال ایشان چیزی است از سنخ وجود، و یا باید آن را چیزی بدانیم از نوع معقولات ثانیهٔ فلسفی مثل حدوث و قدم که دو مفهوم انتزاعی از نحوه‌های وجودند. خلاصه، چیزی که خودش ماهیت مستقل است نمی‌تواند

۱. از این بحث که فارغ شدیم می‌پردازیم به بحثهای مربوط به فاعل و زمان.

در مقولات مختلف متباین‌الذات وجود داشته باشد.

بنابراین این گونه نیست که حرکت چون عرض است نیازمند به موضوع باشد. پس حرکت از چه جهت نیازمند به موضوع است؟ آقایان می‌گویند: «خروج از قوه به فعل تدریجا» یا در تعریف حرکت گفته می‌شود، و یا لااقل از لوازم حرکت است و خلاصه در هر حرکتی «خروج از قوه به فعل تدریجا» هست. در خروج از قوه به فعل، باید امر بالقوه‌ای وجود داشته باشد تا خروج از قوه به فعل صدق کند. اگر پای قوه در کار نباشد خروج از قوه به فعل معنی ندارد. اگر در موردی فعلیت محض حکمفرما باشد خروج از قوه به فعل بی‌معنی است. و نیز اگر نه قوه‌ای در کار باشد و نه فعلیتی، بلکه عدم محض باشد، باز خروج از قوه به فعل معنی ندارد. مثلا بر وجود ابتدا به ساکن، خروج از قوه به فعل صدق نمی‌کند. پس باید قوه‌ای در کار باشد.

از طرف دیگر در خروج از قوه به فعل تدریجا، باید فعلیتی هم در کار باشد؛ چون قوهٔ محض منهای فعلیت، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بنابراین هرجا که حرکت هست یک امر بین القوة و الفعل، یعنی امری که بالفعل باشد از جهتی و بالقوه باشد از جهتی، باید وجود داشته باشد تا «خروج از قوه به فعل» صورت بگیرد. در واقع [در حرکت] باید امری وجود داشته باشد که از قوه به فعل خارج شود؛ یعنی باید امری وجود داشته باشد که از جهتی بالقوه باشد و از جهتی بالفعل. آنوقت به «خارج شدن» این امر [از قوه به فعل] می‌گوییم حرکت.

اشکال تصویر موضوع، در حرکت جوهریه

در حرکات عرضیه تصویر چنین امری خیلی ساده بود؛ چون خود جوهر که امر ثابتی است موضوع حرکت بود. اما در حرکت جوهریه دچار اشکال می‌شدیم و می‌گفتیم: وقتی خود جوهر در حرکت باشد دیگر یک امر بالفعل از جهتی و بالقوه از جهت دیگر، وجود ندارد؛ چون اگر در اینجا چنین امری بخواهد وجود داشته باشد باید ثابت باشد تا خروج از قوه به فعل پیدا کند. وقتی حرکت در جوهر باشد دیگر امر ثابتی اینجا وجود ندارد.

جواب

جوابی که مرحوم آخوند دادند به اینجا منتهی شد[۱] که در باب حرکت جوهریه، در عین

۱. نمی‌خواهیم جواب را تکرار کنیم.

اینکه امر ثابتِ بالفعل من جهةٍ و بالقوة من جهةٍ وجود ندارد، ولی امر بالفعل من جهة و بالقوة من جهة [اُخری] وجود دارد؛ یعنی ایشان میان این دو تفکیک کرد و گفت: ما به موضوع احتیاج داریم و موضوع یعنی امر بالفعل من جهة و بالقوة من جهة [اُخری]. شما امر بالفعل من جهة و بالقوة من جهة [اُخری] را مساوی با امر ثابتِ بالفعل من جهة و بالقوة من جهة [اُخری] گرفته‌اید، در حالی که این، ضرورتی ندارد.

اگر بگویید «هر حرکتی نیاز دارد به امر ثابتِ بالفعل من جهةٍ و بالقوة من جهةٍ [اُخری]»، می‌گوییم: آنچه که برهان اقتضا می‌کند این است که هر حرکتی نیاز دارد به امر بالفعل من جهة و بالقوة من جهة [اُخری]، و در باب حرکت جوهریه هم، همیشه چنین چیزی هست؛ یعنی در حرکت جوهریه همیشه امر بالفعل من جهة که خارجُ من القوة الی الفعل باشد هست، ولی چنین نیست که امر بالفعل من جهة خارج شود در حیثیتی غیر از حیثیتی که در آن بالفعل است.

این حرف، حرف خوب و دقیقی بود از مرحوم آخوند در باب حرکت.

جامع نبودن بعضی از تعابیر در باب حرکت

از اینجا معلوم می‌شود که در باب حرکت گاهی تعابیری به کار برده می‌شود که درست است اما جامع نیست، بلکه لوازمی از حرکت است که احیانا لوازم ناقصی هم هست. مثلا می‌گوییم «حرکت عبارت است از تغییر، یا تغیّر»، یا به تعبیر فارسی «حرکت عبارت است از دگرگونی، یا دگر شدن». این بیان، بیان درستی است، اما بیان جامعی نیست. تغیر به معنی دگر شدن است[1]. در هر حرکتی یک نوع دگر شدن، یعنی چیزی بودن و چیز دیگر شدن، هست و خلاصه در هر حرکتی پای یک غیریّت در کار است، اما مسألهٔ غیریّت، تمام حقیقت حرکت را بیان نمی‌کند، بلکه فقط جنبه‌ای از حرکت را بیان می‌کند. صرف غیریّت و اینکه [چیزی] آنچه بوده است نباشد، تمام [حقیقت] حرکت را بیان نمی‌کند؛ چون اگر فرض کنیم چیزی مِن رأس معدوم شود و به جای آن، چیز دیگری که هیچ رابطه‌ای با آن ندارد موجود شود، اینجا حرکت نیست. اگر فرض کنیم در یک «آن» تمام عالم معدوم شود و در آنِ دیگر اشیاء دیگری موجود شوند و باز در آنِ بعدی همهٔ این اشیاء

---

۱. قبلا هم گفته‌ایم که «دگر شدن» جامع‌تر است از «دگرگون شدن»؛ چون «دگرگونی» اختصاص به کیفیات دارد.

من رأس و بالکل معدوم شوند و در آنِ دیگر عالم دیگری موجود شود[۱]، اینجا دیگر حرکت نیست. در حرکت، میان مراتب، وحدت و اتصال است؛ یعنی در عین دگر بودن، عینیت هم هست. در حرکت جمع میان وحدت و کثرت است[۲]. پس در حرکت بدون اینکه جمع نقیضین شود وحدت و کثرت با یکدیگر جمعند؛ یعنی شیء واحد از جهتی کثیر است و از جهتی واحد. در حرکت در آنِ واحد هم عینیت است و هم غیریت؛ یعنی مرتبهٔ بعدی عین مرتبهٔ قبلی است از جهتی و غیر آن است از جهتی. اگر عینیت محض باشد، یعنی اگر آنچه در زمان بعد است عین آن چیزی باشد که در زمان قبل است، اینجا حرکت نیست، و نیز اگر غیریت محض باشد باز هم حرکت نیست. در حرکت عینیت است در عین غیریت و غیریت است در عین عینیت[۳].

مسألهٔ ربط متغیر به ثابت

حال می‌پردازیم به مسألهٔ عمده‌ای که به موضوع حرکت مربوط می‌شود. اصلی بود تحت این عنوان که «هر حرکتی نیازمند به محرک است» که به باب فاعل حرکت مربوط می‌شد. اصل دیگری که از شعب این اصل بود این بود: علة المتغیر متغیر و علة الثابت ثابت؛ یعنی امکان ندارد که علت مباشر و بلاواسطهٔ[۴] امر متغیر ثابت باشد؛ چون اگر علت متغیر ثابت باشد، تخلف معلول از علت لازم می‌آید؛ زیرا اگر علت ثابت باشد نسبتش با تمام مراتب معلول علی‌السویه است، یعنی علتِ تمام مراتب است، آنوقت چطور امکان دارد که مرتبهٔ قبل در آنِ قبل صادر شود و مرتبهٔ بعد در آنِ بعد؟ لازمهٔ این مطلب این است که مراتب از علتشان جدا شده باشند. آنوقت لازم می‌آید معلول که باید حرکت باشد

---

۱. همان طور که عرفا می‌گویند.
۲. سؤال: [صدای سؤال‌کننده مفهوم نیست.]
استاد: همین طور هم هست؛ لذا می‌گویند در حرکت اتحاد قوه و فعل است. مکرر گفته‌ایم که در باب حرکت، قوه و فعل به یکدیگر آمیخته‌اند و جداشدنی نیستند. این گونه نیست که شیء در عالم خارج دو قسمت داشته باشد و قسمتی از آن، قوه باشد و قسمت دیگر فعلیت. اصلا قوه و فعل در نهایت امر تفکیک تحلیلی دارند؛ یعنی عقل شیء را به امر بالقوه و امر بالفعل تحلیل می‌کند. در خارج حیثیت قوه و حیثیت فعلیت جداشدنی نیستند.
۳. دیدید که این مطالب در کلمات خود مرحوم آخوند آمد و از نفایس بیانات ایشان بود.
۴. حداقل، علت مباشر و بلاواسطه.

حرکت نباشد.

پس وقتی حرکت که دارای مراتب است به وجود می‌آید، علت به وجود آورندهٔ حرکت هم باید مثل خود حرکت متغیر باشد.

اینجا یک سؤال اساسی مطرح می‌شود: اگر علت متغیر متغیر باشد، آن علت متغیر هم به حکم اینکه متغیر است علت می‌خواهد و به حکم اینکه علت هر متغیری متغیر است آن علت هم باید متغیر باشد. بنابراین لازم می‌آید حرکتی که وجود پیدا می‌کند، همین الان علتی داشته باشد که آن هم متغیر باشد و باز این علت هم همین الان علتی داشته باشد که آن هم متغیر باشد و همین طور الی غیرالنهایه. چنین چیزی محال است و متغیرها باید منتهی به ثابت شوند. این چگونه ممکن است، در حالی که محال است علت متغیر ثابت باشد؟

راه حل حکما برای ربط متغیر به ثابت

حکما مسأله را این گونه حل کرده بودند که علت حرکاتی که در طبیعت است [خود] طبیعت است و طبیعت اگرچه ثابت است ولی به تنهایی علت نیست، بلکه با یک سلسله شرایط علت است و این شرایط متغیرند و تدریجا پیدا می‌شوند. بعد اگر می‌پرسیدیم «علت این شرایطی که تدریجا برای طبیعت پیدا می‌شوند چیست؟» پاسخ می‌دادند: علت این شرایط امری است که ثابتٌ من جهةٍ و متغیرٌ من جهةٍ؛ یعنی ذات این امر از حیثی ثابت است و از حیثی متغیر. می‌پرسیدیم: آن امر چیست؟ جواب می‌دادند: خود حرکت. همهٔ این حرکاتِ جزئی که در عالم می‌بینید، ناشی از طبایع اشیاء است، اما طبایع اشیاء چرا آثارشان را تدریجا بروز می‌دهند؟ مثلا این حرکتی که در این درخت پیدا می‌شود، ناشی از طبیعت آن است، ولی چرا این طبیعت، این حرکت را مثلا در بهار انجام می‌دهد و در زمستان انجام نمی‌دهد؟ می‌گفتند: این بستگی دارد به امری که نسبتش به همهٔ حرکات علی‌السویه است و امری جاودانی است که لا اوّلَ و لا آخر و امری است که ثابت من جهةٍ و متغیر من جهةٍ و آن، حرکت وضعی فلک است.

پس در عالم چیزی پیدا کردیم که از یک حیث امری ثابت و ازلی و ابدی است و از حیث دیگر متغیر است، حادث می‌شود و فانی می‌شود. می‌گفتند: حرکت به اعتبار ذات

خودش امری ثابت است[۱]، ولی این امر ثابت نسبتش به اشیاء دائما تغییر می‌کند و سبب می‌شود که نسبت متحرک به اشیاء دائما تغییر کند. مثلا اگر کبوتری از این دیوار به آن دیوار بپرد، از همان آغازِ حرکتش امری وجود پیدا کرده و آن «کون هذا الجسم متوسطاً بین المبدأ و المنتهی» است که یک حالت ثابت و یکنواخت است. نگویید «اگر هم این جسم بایستد، باز بین المبدأ و المنتهی است»؛ چون اگر این جسم بایستد، نه این طرفْ مبدأ است نه آن طرفْ منتها. «کونه متوسطاً بین المبدأ و المنتهی» یعنی بودنش به حیثی که حالت توسط بین مبدأ و منتها را داشته باشد؛ یعنی هر حدی از حدود این مبدأ و منتها را که در نظر بگیرید، این شیء نه در آنِ قبل از وصول در آن جاست و نه در آنِ بعد از وصول؛ این خودش [یک] حالت و کون ثابت است. هواپیمایی که از آمریکا به طرف ایران حرکت می‌کند (فرض کنید هجده ساعت طول می‌کشد)، از اوّلی که پرواز می‌کند چیزی به نام «حرکت» وجود پیدا کرده که امری ثابت است. این امر ثابت سبب می‌شود که نسبت متحرک با اشیاء دیگر دائما عوض شود؛ یعنی این هواپیما نسبتش با حدودش دائما عوض می‌شود و در دو «آن» در یک نقطه وجود ندارد و این حالت یک حالت ثابت است. پس اگر قوه‌ای این حرکت را در هواپیما ایجاد کند، امر ثابتی ایجاد کرده؛ یعنی هجده ساعت امر ثابت ایجاد کرده. آن قوه‌ای هم که از ازل فلک را به حرکت درآورده، خودش امری ثابت است، معلولش هم که حرکت [فلک] است امری ثابت است، ولی این امر ثابت سبب می‌شود که نسبت افلاک با عالم طبیعت دائما عوض شود و وقتی این طور شد، وضع و محاذاتها دائما در حال تغییر است. وقتی وضع و محاذاتها تغییر کرد حرارتها دائما در حال تغییر است. مثلا خورشید که در هر آنی نسبتش با عالم تغییر می‌کند و نیز ماه و ستارگان که در هر آنی نسبتشان با طبیعت تغییر می‌کند، قهرا نوع تأثر طبیعت از آنها تغییر می‌کند و اشیاء در هر آنی درجهٔ خاصی از حرارت را می‌گیرند. این اختلاف حرارتها سبب هزاران حرکت می‌شود، هوا را به حرکت درمی‌آورد و باد را به وجود می‌آورد و منشأ پیدایش بارانها و هزاران چیز دیگر می‌شود و حادثها مرتبا پشت سر یکدیگر پیدا می‌شوند.

پس به این ترتیب ربط متغیر به ثابت توجیه می‌شود.

---

۱. آنها به حرکت توسطیه قائل بودند.

راه حل مرحوم آخوند برای ربط متغیر به ثابت

مرحوم آخوند این مطلب را قبول نداشت و می‌فرمود: راهی که این آقایان برای [توجیه] ربط متغیر به ثابت طی کرده‌اند راه غلطی است. برای ربط متغیر به ثابت، حرکت عرضی بما هو حرکت کافی نیست. حرکت عرضی یعنی حرکتی که [در آن] متحرک غیر از حرکت باشد. [در حرکت فلک،] متحرک فلک است و حرکت یک حرکت عرضیه است. برای [توجیه] ربط متغیر به ثابت و ربط حادث به قدیم[۱] فرض حرکتی که غیر از متحرک باشد و رابطه‌اش با متحرک، بالامکان باشد (یعنی ممکن باشد متحرک حرکت کند و ممکن باشد حرکت نکند) کافی نیست. برای ربط متغیر به ثابت نیاز داریم به امری که هم حرکت باشد و هم در عین حال متحرک باشد؛ یعنی یک امر متحرک بالذات، نه متحرک بالعرض؛ یعنی امری که حرکت از ذاتش انتزاع شود، نه اینکه آن را حرکت بدهند؛ امری که اصلا حقیقت وجودش عین حرکت باشد؛ یعنی متحرک (همان موضوع که الان بحثش را طرح کرده‌ایم) عین حرکت باشد و اختلاف متحرک و حرکت اعتباری باشد. البته در عین حال در اینجا موضوع را هم نفی نمی‌کنیم.

خلاصه در عالم باید حقیقتی وجود داشته باشد که ثباتش عین تجدد باشد و این [نمی‌شود] جز به اینکه جوهر عالم متحرک باشد به طوری که حرکت لازمهٔ ذاتش باشد؛ یعنی نسبت این جوهر به حرکت، نسبت شیء به لازمش باشد، به طوری که [این گونه نباشد] که جاعل باید آن را متحرک قرار دهد، بلکه جاعل باید نفس آن را جعل کند.

خلاصهٔ حرف ایشان این است: ما اگر بخواهیم یک حرکت عرضیه (خواه حرکت فلک و خواه هر حرکت عرضیهٔ دیگر) را رابط بدانیم، فاعل باید آن را به جعل تألیفی ایجاد کند؛ یعنی باید چیزی وجود داشته باشد که وجودا غیر از حرکت باشد و کار فاعل این باشد که آن چیز را که در ذات خودش ممکن است متحرک باشد و ممکن است ساکن باشد، قرار بدهد متحرک؛ یعنی فاعل میان آن چیز و حرکت رابطه برقرار کند. این مثل جایی است که فاعل جسم را ابیض قرار می‌دهد. در اینجا جسم وجود دارد و فاعل، جسم موجود را ابیض می‌کند.

فلک چیزی است که در ذات خودش ممکن است ساکن باشد و ممکن است متحرک باشد و علت می‌آید آن را متحرک قرار می‌دهد. علتی که این طور باشد که یجعل الشیء

---

۱. قبلا گفته‌ایم که اینها دو مسألهٔ نزدیک به یکدیگرند.

متحرکاً، خودش هم باید متغیر باشد. پس اشکال حل نمی‌شود. ما به نوعی رابط احتیاج داریم که [در آن] اختلاف متحرک و حرکت، عقلی و تحلیلی باشد؛ یعنی فقط عقل بتواند آن را به متحرک و حرکت تحلیل کند. این گونه نیست که [رابط] چیزی باشد که فاعل آن را متحرک قرار دهد، بلکه چیزی است که فاعل خود آن را جعل می‌کند ولی نحوهٔ وجودش به گونه‌ای است که از آن، حرکت انتزاع می‌شود. و این، چیزی غیر از جوهر نمی‌تواند باشد.

پس قدما می‌گفتند: رابط [متغیر به ثابت] حرکتی است که غیر از متحرکش می‌باشد و آن حرکت امری جاودانی است. آن حرکت، از آن جهت که جاوید است ثابت است، ولی از آن جهت که نسبت شیء متحرک با اشیاء دیگر به واسطهٔ حرکت دائما و تدریجا عوض می‌شود، علت متغیرات است. پس [این حرکت] از آن جهت که ثابت است معلول [امری] ثابت است و از آن جهت که متغیر است علت متغیرات است. مرحوم آخوند گفتند: چنین چیزی صحیح نیست.

اشکال

اینجا دو نوع اشکال به مرحوم آخوند وارد کرده‌اند که یکی از آنها ساده‌تر است و دیگری مهم‌تر. نوع اول این است[1]: این اشکالاتی که شما طرح می‌کنید و می‌گویید «حرکت نمی‌تواند رابط باشد»، بنا بر انکار حرکت توسطیه و بنا بر این است که آنچه وجود دارد حرکت قطعی است که آناً فآناً معدوم می‌شود و حادث می‌شود، و الّا بنا بر نظریهٔ حرکت توسطیه اشکال وارد نیست.

جواب

بله، مرحوم آخوند به حرکت توسطیه به آن نحوی که دیگران قائلند، قائل نیستند و درست هم هست. گو اینکه ایشان قائل به نوعی حرکت توسطیه است ولی این را که واقعا برای هر حرکتی یک واقعیت ثابت وجود داشته باشد که بتواند معلول امر ثابت باشد، قبول ندارد[2].

---

۱. آقای طباطبایی هم این نوع را ذکر کرده‌اند.
۲. ما این مطلب را در گذشته بحث کرده‌ایم.

اما مطلب این است که بنا بر حرکت توسطیه به همان شکلی که قدما قائل‌اند نیز ایراد مرحوم آخوند وارد است؛ چون روح ایراد این است که آنچه می‌تواند رابط باشد باید امر ثابتی باشد که از ناحیهٔ علتِ ثابتِ ازلی و ابدی که نسبتش با همهٔ زمانها علی‌السویه است ایجاد شده باشد، ولی این امر ثابتْ حقیقتی است که ثباتُه عین التجدّد. اگر رابط باید این طور باشد، پس باید جوهر باشد. اما اگر بخواهید حرکت عرضی را رابط بدانید، فاعل باید [آن را به] جعل تألیفی [ایجاد] کرده باشد؛ یعنی فاعل باید شیئی را که یمکن أن یکون متغیراً و یمکن أن یکون ثابتاً، متغیر کرده باشد. اینجا افاضهٔ امری که فعلیتش عین قوه باشد و ثباتش عین تجدد، نیست. آنوقت چنین فاعلی خودش هم باید متغیر باشد.

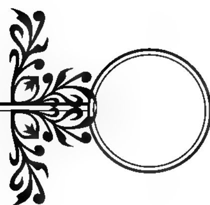
اشکال مهم‌تر

میرزای جلوه و امثال ایشان همین اشکال را به صورت مهم‌تری مطرح کرده‌اند. اینها می‌گویند: ما نمی‌گوییم «فاعل حرکت را ایجاد کرده و حرکت رابط است» تا این اشکالات شما وارد شود[1]، بلکه همان طور که شما می‌گویید «در میان جوهرها جوهری وجود دارد که متغیر و متحرک بالذات است و حرکت به منزلهٔ لازم وجود آن است» ما هم می‌گوییم: در میان وضعهای عالم وضعی وجود دارد که متغیر و متحرک بالذات است و جاعل، چنین وضعی را جعل کرده است. پس ما رابط را حرکت که امری جامع است نمی‌دانیم، بلکه می‌گوییم: امری رابط میان متغیر و ثابت است که خودش ماهیتی از ماهیات است. از نظر قدما تنها امر ازلی و ابدی در عالم که هیچ وقفه‌ای در آن پیدا نمی‌شود، حرکت فلک بوده. پس در عالم یک وضع متغیرِ ازلی و ابدی وجود دارد که همین وضع، رابط میان [متغیر و ثابت و میان] حادث و قدیم است.

پس خلاصهٔ اشکال این شد: ما نمی‌گوییم «فاعل، غیر متحرک را متحرک قرار داده» تا اشکالات شما وارد شود، بلکه می‌گوییم: فاعل یجعلُ الوضعَ المتغیرَ بالذات.

جواب این اشکال را در جلسهٔ آینده عرض می‌کنیم.

۱. مرحوم آخوند به رابط بودن حرکت، اشکالات دیگری هم وارد کرده‌اند.



جلسهٔ صد و هشتم

بسم الله الرحمن الرحیم
نگاهی دوباره به بحث حرکت
(۳)

بحث ما دربارهٔ رابط میان متغیر و ثابت بود. گفتیم آنچه را که قدمای فلاسفه رابط دانسته‌اند، یعنی حرکت وضعی فلک، نمی‌تواند رابط باشد و فقط طبیعت جوهری می‌تواند رابط باشد، بنا بر وجود حرکت در جوهر. رسیدیم به این مطلب که: چرا حرکت عرضی نمی‌تواند رابط باشد؟

چرا حرکت عرضی نمی‌تواند رابط میان ثابت و متغیر باشد؟

اینجا مطلبی را اضافه می‌کنیم و بعد بحث را ادامه می‌دهیم. مرحوم آخوند فرمود: رابط باید امری باشد که تجدد، ذاتی آن باشد. بعد ایشان اضافه کرد: بنا بر قول قدما دو چیز است که تجدد، ذاتی آن است: زمان و حرکت؛ البته با اعتراف به این مطلب که زمان و حرکت، دو امر جداگانه نیستند، بلکه بعضی زمان را اصل دانسته‌اند و حرکت را منتزع از آن، و بعضی حرکت را اصل دانسته‌اند و زمان را منتزع از آن، به این معنا که زمان را مقدار حرکت دانسته‌اند. (البته از این دو قول، دومی صحیح است.) بعد ایشان فرمود: اینکه

حرکت رابط باشد، از این جهت درست نیست که حرکت همان نفس تجدد و خود تجدد است، نه چیزی که تجدد لازمهٔ ذاتش و ذاتی آن باشد. یک وقت می‌گوییم «چیزی که تجدد ذاتیِ آن است»؛ این به این معناست که تجدد منتزع از ذات آن چیز است. ولی یک وقت می‌گوییم «چیزی که ذات تجدد و نفس تجدد است». حرکت همان نفس تجدد است.

بعد فرمود: در اینجا سه چیز وجود دارد: تجدد، متجدد، و ما به التجدد. البته نمی‌گوییم «اینها لزوما در خارج سه چیزند»، بلکه می‌خواهیم بگوییم در اینجا سه مفهوم و معنا داریم، که احیانا دو تا از آنها یا هرسه، در خارج یک چیزند. «تجدد» یعنی حرکت، و «ما به التجدد»[۱] یعنی آن مقوله‌ای که حرکت در آن واقع می‌شود[۲]، و «متجدد» یعنی چیزی که تجدد صفت آن است، که همان موضوع حرکت است. به تعبیر دیگر: در اینجا سه چیز داریم: «الخروج من القوة إلی الفعل تدریجاً»، «الخارج من القوة إلی الفعل تدریجاً» و «ما فیه الخروج من القوة إلی الفعل تدریجاً». مثلا در شیئی که رنگش تغییر می‌کند سه چیز داریم: یکی همان جسمی که رنگش تدریجا تغییر می‌کند[۳]، دوم «خروج از قوه به فعل تدریجا» و سوم آن حیثیتی از جسم که در آن حیثیتْ جسم از قوه به فعل خارج می‌شود، که در این مثال کیفیتِ خاصِ لون است. پس در مثال ما الخارج من القوة إلی الفعل تدریجاً هو الجسم، و الخروج من القوة إلی الفعل تدریجاً هو الحرکة، و ما فیه الخروج من القوة إلی الفعل تدریجاً هو المقولة.

مثال دیگری می‌زنیم تا مطلب بیشتر روشن شود. فرض کنید جسمی از این طرف سالن به آن طرف حرکت می‌کند. این جسم تدریجا از قوه به فعل خارج می‌شود؛ یعنی این مراتب مکان را که در این بین هست بالفعل ندارد ولی بالقوه دارد. این جسم وقتی حرکت می‌کند، تدریجا از قوه به فعل خارج می‌شود. پس آنچه خارج می‌شود جسم است، و آن خروج تدریجی همان حرکت این جسم است. آنوقت این جسم که خارج می‌شود از قوه به

---

۱. شاید بهتر این بود که می‌گفتند: ما فیه التجدد.

۲. مثلا اگر حرکت در کیف باشد، مثل شیئی که رنگش عوض می‌شود، «حرکت» به خود تجددی که در اینجا صورت می‌گیرد گفته می‌شود، و «ما به التجدد» عبارت است از آن کیفیت.

۳. مثلا این جسم بالقوه ابیض است و بالفعل ابیض نیست، و تدریجا از این قوه به فعلیت خارج می‌شود.

فعل، در چه چیزی خارج می‌شود؟ در أین.

حال باید دقت کنیم و ببینیم کدام یک از اینها اولا و بالذات حقیقتی خارجی است، و کدام یک امری نسبی و منتزع از خارج. وقتی دقت کنیم می‌بینیم خروج از قوه به فعل که اسمش «حرکت» است امری است که موجود است به وجود منشأ انتزاعش. مکرر گفته‌ایم حرکت مثل حدوث است. امثال این امور در خارج وجود دارند ولی نه به این معنا که خودشان پدیدهٔ خارجی باشند، بلکه به این معنا که نحوهٔ بودنِ یک پدیده‌اند. وقتی شیئی نبوده و بعد پیدا می‌شود، حادث در خارج وجود دارد و خود حدوث هم در خارج وجود دارد، ولی نه به این معنا که دو امر در خارج وجود دارند، بلکه وجود حدوث عین وجود حادث است. حال اگر حدوثْ تدریجی باشد باز هم وجود این حدوث تدریجی عین وجود حادث است، نه اینکه وجودی داشته باشد ماوراء وجود حادث.

بنابراین شما نمی‌توانید در مقابل متجدد (یعنی الأمر الخارج من القوة إلى الفعل) و در مقابل ما فیه الخروج من القوة إلى الفعل، شیء سومی را با حکم جداگانه در نظر بگیرید و اسمش را «حرکت» بگذارید و بعد بگویید «حرکتْ نفس تجدد است و تجدد ذاتی[۱] حرکت است و اصلا مفهوم حرکتْ تجدد است، و چیزی که ماهیتش ماهیت تجدد است، برای رابط بودن کافی است».

مرحوم آخوند در جواب کسانی که حرکت را رابط میان متغیر و ثابت می‌دانند، می‌گویند: آن چیزی که تجددْ ذات آن است، علاوه بر متجدد و ما به التجدد حکمی ندارد. ما باید چیزی پیدا کنیم که تجددْ ذاتی آن باشد، به این معنا که خودش واقعیتی باشد که لازمهٔ ذاتش تجدد باشد، نه اینکه تجدد عین آن باشد؛ و این چیزی نیست جز جوهر.

اشکال[۲]

بعضی به ایشان ایراد گرفتند و گفتند: ما قبول کردیم تجدد بما هو تجدد نمی‌تواند رابط باشد چون خودش مستقلا چیزی نیست، ولی شما در باب حرکت وضعیه‌ای که قدما قائل بودند چه می‌گویید؟ در حرکت وضعیه‌ای که قدما به آن قائل بودند متجدد که همان

---

۱. مقصود از «ذاتی» در اینجا «ذاتی» باب ایساغوجی است؛ یعنی تجدد، ذات حرکت است؛ الحركة هو التجدد؛ تجدد را به حرکت نداده‌اند، بلکه خودش تجدد است.

۲. [این اشکال همان اشکال دوم است که در آخر جلسهٔ قبل مطرح شد و جواب آن را به این جلسه موکول کردند.]

موضوع حرکت است جسم فلکی است، چون جسم فلکی است که حرکت می‌کند در وضع،و تجددُ حرکتِ جسم فلکی است، و ما فیه التجدد همان وضع است، چون حرکت در وضع است. حال ما به جای اینکه بگوییم «از این سه امر آن حرکت وضعی فلک رابط است» که مورد خدشهٔ شما واقع شود، می‌گوییم: رابط، ما فیه التجدد (یعنی وضع) است. این وضع، امری است که تجدد (یعنی حرکت) ذاتی آن است.

این بود منتهای حرفی که این آقایان در اینجا گفته‌اند.

جواب

این آقایان توجه نکرده‌اند که حرف مرحوم آخوند این است که اگر [در جایی] تجدد و متجدد و ما فیه التجدد، وجودا سه امر یا لااقل دو امر باشند امکان اینکه چنین چیزی رابط باشد نیست. شما قبول کردید که متجدد، جسم فلکی است. می‌پرسیم: جسم فلکی، متجدد در کدام حیثیتش است؟ در لونش؟ نه. در حرارت و برودتش؟ نه. در کمیتش؟ نه. در أینش؟ نه. بلکه متجدد است در حیثیت وضعش. قبلا دربارهٔ نسبت حرکت به مقولات گفته‌ایم که اصلا معنی حرکت در مقوله این است: بودن مقوله به حیثی که در هر آنی فردی از افراد ما فیه الحرکه را داشته باشد. معنی اینکه «جسم فلکی حرکت می‌کند در وضع» این است که جسم فلکی در هر «آن» وضع جدیدی دارد. پس خود جسم امر ثابتی است که می‌تواند وضع دائم داشته باشد و می‌تواند وضع متغیر داشته باشد به این معنا که در هر آنی یک وضع داشته باشد. این است که می‌گوییم: جسم در مجموع این اوضاع حرکت می‌کند. «جسم در این مسافت حرکت می‌کند» یعنی این جسم در هر آنی مرتبه‌ای از مراتب وضع را دارد.

در مقام تشبیه می‌گوییم: اگر علم را برای انسان به منزلهٔ عرض بدانیم، چنانچه انسان در هر آنی علمی پیدا کند[1] و برای او کشفی رخ بدهد، در اینجا یک موجود ثابت وجود دارد که همان «منِ» ثابت است، ولی برای این «من» در هر «آن» بابی از علم باز می‌شود و کشفی پیدا می‌شود. در اینجا این موضوع ثابت، در مسافت علم حرکت می‌کند.

در باب حرکت وضعیه هم می‌گوییم: جسم که همان موضوع است ثابت است، ولی این موضوع در هر آنی مرتبه‌ای از مراتب عرضش را دارد. این است که می‌گوییم: موضوع

---

۱. عارفان در دمی دو عید کنند عنکبوتان مگس قدید کنند

در عرض خودش حرکت می‌کند. بنابراین متجدد که موضوع است، غیر از ما فیه التجدد است که عرض است، کما اینکه متجدد غیر از خود تجدد (یعنی حرکت) است. تجدد و ما فیه التجدد یک چیزند، ولی تجدد و متجدد یکی نیستند، کما اینکه متجدد و ما فیه التجدد هم یکی نیستند. اینها[1] نه [با متجدد] یکی هستند و نه لازمهٔ ذات آن هستند. پس در اینجا دو جعل و دو علت لازم است: یکی علتی که جاعلِ ذات متجدد ـ که ثابت است ـ باشد، و دوم علتی که این ذات ثابت را قرار بدهد متجدد؛ یعنی آن را قرار بدهد دارای وضع جدید آناً فآناً. پس این گونه نیست که با جعل متجدد، جعل تجدد و ما فیه التجدد هم شده باشد؛ یعنی اختلاف اینها اعتباری نیست.

اینجاست که می‌گوییم: حرکت وقتی در اعراض باشد، عرضی برای متحرک است؛ به عبارت دیگر: هرجا که حرکت در اعراض باشد، نسبت حرکت به موضوع خودش عرضی است. در اینجا مقصود از «عرضی» عرضی باب برهان است که مساوی است با غیر لازم بودن. وقتی که [حرکتْ] یک امر غیرلازم شد پس در اینجا به متجددی[2] نیاز داریم که همان جسم است و به امر دیگری نیاز داریم که همان خروج از قوه به فعل یا ما فیه الخروج من القوة إلى الفعل است[3]، که این امر دوم علت جداگانه می‌خواهد؛ یعنی متحرک علتی می‌خواهد و حرکت متحرک علت دیگری می‌خواهد؛ چون وجود متغیر (متحرک) غیر از وجود تغیرش (حرکتش) است. علتی باید خود متغیر را ایجاد کند و علت دیگری باید تغیر را به آن بدهد. ایجاد متغیر، به جعل بسیط است؛ یعنی العلةُ یجعلُ الشیءَ؛ یعنی علت، وجود خود متغیر را افاضه می‌کند. ولی دادن تغیر به متغیر، به جعل تألیفی است؛ یعنی العلةُ یجعلُ الشیءَ شیئاً. پس اوّلی یجعل الذات است و دومی یجعل هذا الذات متغیرا است. هرجا که ذاتی داشته باشیم و تغیری، کار علتْ تغییر دادن است، نه ایجاد ذات متغیر؛ یعنی علت در ذات موجود، تغییر ایجاد می‌کند و حرکت را به آن می‌بخشد. ذاتی که حرکت را در خودش ندارد و فقط بالقوه متحرک است، علتْ حرکت را به او می‌دهد.

اینجاست که می‌گوییم: علة المتغیر متغیر؛ یعنی هر چیزی که علت تغییر باشد به نحو جعل تألیفی، باید خودش هم متغیر باشد. در چنین مواردی است که تبعیض‌بردار

---

۱. [یعنی تجدد و ما فیه التجدد.]

۲. یعنی امر خارج از قوه به فعل.

۳. اینکه می‌گوییم «امر دیگری که خروج از قوه به فعل یا ما فیه الخروج من القوة إلى الفعل است» به این جهت است که نمی‌خواهیم بگوییم این دو در خارج دو چیزند.

است؛ یعنی در چنین حرکاتی علت می‌تواند مقداری از آن را ایجاد کند. مثلا در حرکت أینی علت می‌تواند به اندازهٔ یک متر [حرکت] را ایجاد کند و نیز می‌تواند به اندازهٔ دو متر ایجاد کند؛ یعنی بستگی دارد به اینکه علت ادامه داشته باشد یا ادامه نداشته باشد و چنین نیست که علتِ جزء اول کافی باشد برای جزء آخر، بلکه مرتبه‌ای از علت که علت جزء اول است اختصاص دارد به جزء اول و مرتبه‌ای که علت جزء دوم است اختصاص دارد به جزء دوم؛ یعنی همان طور که معلول، امری است تدریجیّ الوجود، علت هم باید مثل معلول امتداد داشته باشد و هر مرتبه‌ای از آن، علت باشد برای مرتبه‌ای از معلول. پس امکان اینکه نیمی از این حرکت وجود داشته باشد هست و نیز امکان اینکه ثلث این حرکت یا تمام این حرکت وجود داشته باشد.

اما اینکه می‌گوییم «در ربط متغیر به ثابت نیاز داریم به امری که تجدد، ذاتی آن باشد» به این معناست که نیاز داریم به امری که تجدد لازمهٔ ذاتش باشد؛ یعنی باید در دار وجود حقیقتی باشد که این گونه نباشد که ذاتی داشته باشد و حرکتی، که علتْ اول ذاتش را ایجاد کند و بعد همان علت یا علتی دیگر به آن حرکت بدهد، بلکه وقتی علتْ وجود آن را جعل و خلق و ایجاد می‌کند حرکت از آن انتزاع شود؛ یعنی جعل اصل ذاتش با جعل حرکتش یکی باشد، نه اینکه یکی به جعل بسیط باشد و دیگری به جعل تألیفی.

تشبیه

قبلا مثال می‌زدیم و می‌گفتیم آقایان در باب جسم و نیز در باب زمان چه می‌گویند؟ در تعریف جسم که می‌گوییم «حقیقتی است ممتد در ابعاد ثلاثه» مقصودمان این است که جسمْ ممتد بالذات است؛ یعنی این گونه نیست که جسمْ ذاتی داشته باشد و صفتی غیر از ذاتش به نام امتداد، که این صفت را به آن بخشیده باشند؛ یعنی این طور نیست که فاعلْ جعل الجسم اولاً ثم جعله ممتدّاً، بلکه اصلا رابطهٔ جسم و امتداد به گونه‌ای است که جعل جسم عین جعل امتداد است.

در باب زمان هم می‌گفتیم: این گونه نیست که زمان یک حقیقتی داشته باشد و یک کششی، و جاعلْ اول زمان را جعل کند بدون اینکه قبل و بعد داشته باشد، و بعد آن را کش بدهد. اصلا این کش داشتن و امتداد داشتن و مقدم و مؤخر داشتن عین حقیقت زمان است. جعل وجود زمان عین جعل تقدم و تأخرِ میان مراتب برای زمان است؛ چون دو وجود در کار نیست.

خلاصهٔ حرف مرحوم آخوند

حرف مرحوم آخوند این است: [برای ربط متغیر به ثابت] به متجدد بالذات نیازمندیم؛ یعنی باید در عالم حقیقتی باشد که در آن، متجدد و تجدد و ما فیه التجدد در خارج و واقع یکی باشند و اختلافشان اعتباری باشد[1]؛ یعنی در عالم باید چیزی باشد که وجودش عین حرکت باشد. و این فقط در جوهر است و بس؛ چون در اعراض، متجدد غیر از تجدد و ما فیه التجدد است[2]. بنابراین آنچه در عالم با یک «کُنْ»، هم اصل وجودش ایجاد می‌شود و هم حرکتش، جز حقیقت جوهریهٔ قائم به ذات که لیس له موضوعٌ، چیز دیگری نیست. [در حقیقت جوهریه،] متجدد و تجدد یکی است و تجدد منتزع از ذات آن است. اینجا الخارج من القوة إلی الفعل و الخروج من القوة إلی الفعل و ما به الخروج من القوة إلی الفعل، یک چیزند[3].

---

۱. لازمهٔ اینکه متجدد و تجدد در خارج یکی باشند این است که ما فیه التجدد هم با آنها یکی باشد.

۲. **سؤال:** وضع فلک هم ذاتش عین تجدد است.
استاد: بله، عین تجدد است، ولی آیا متجدد هم هست یا متجدد چیز دیگری است؟ یعنی آیا خود وضع است که خارج می‌شود از وضعی به وضعی یا جسم است که خارج می‌شود، از وضعی به وضعی؟ آنچه در اینجا مهم است تفاوت عرض و جوهر است. [وضع] چون عرض است وجودش وجود ناعت است؛ یعنی وجوده فی نفسه عین وجوده لغیره. این برخلاف وجود نفسی است که وجود لغیره ندارد؛ یعنی وجوده لنفسه عین وجوده فی نفسه؛ یعنی خودش برای خودش است نه برای غیر. وضع را برای خود وضع نمی‌شود ایجاد کرد، بلکه وضع را باید به جسم داد؛ به عبارت دیگر: وضعْ ذی‌وضع نیست، بلکه جسم است که ذی‌وضع است. جسم است که یا دارای وضع ثابت است و یا منتقل می‌شود از وضعی به وضع دیگر. جسم است که بالقوه دارای وضع دیگر است، نه اینکه مرتبه‌ای از وضع، بالقوه دارای مرتبه‌ای دیگر [از وضع] باشد. خلاصه در باب حرکت جوهریه است که همهٔ اینها صدق می‌کند و علتش هم این است که وجود [جوهر] وجود قائم بالذات است.

۳. **سؤال:** پس جوهر عین حرکت است. آنوقت آیا حرکت دیگری در عالم وجود ندارد؟
استاد: اینکه جوهر عین حرکت باشد غیر از این است که حرکت عین جوهر باشد. ما نمی‌خواهیم بگوییم «ماهیت جوهر همان ماهیت حرکت است». [حرکت] لازم اعم است. اینکه می‌گوییم «حرکت عین جوهر است» به این معناست که حرکت منتزع از حاقّ ذات جوهر است، یعنی وجودی غیر از وجود جوهر ندارد. وقتی می‌گوییم «زوجیت وجودی غیر از وجود اربعه ندارد» شما نمی‌توانید بگویید «پس باید غیر از اربعه چیز دیگری زوج نباشد». ما می‌خواهیم بگوییم «اربعه چیزی است که از حاقّ
←

آنچه عرض شد، برای این باب کافی است و نقصی در آن نیست و بحث بسیار خوب و عمیقی هم هست[۱].

← ذاتش زوجیت انتزاع شده، نه اینکه به اربعه واقعیتی اضافه می‌شود که مناط زوجیت است؛ یعنی همان واقعیت اربعه ضمن اینکه واقعیت اربعه است مصداق زوجیت هم هست». لازم و عارض می‌تواند اعم باشد.
در اینجا هم حرف ما این است که جوهر دارای دو نوع حرکت است. توجه داشته باشید که بارها گفته‌ایم متحرک همیشه جوهر است. در باب حرکات جوهریه، متحرک جوهر است و در باب حرکات عرضیه هم متحرک جوهر است. در باب حرکات عرضیه متحرک جوهر است اما به این صورت که جوهر حرکت می‌کند در اعراض، و همان طور که عرض برای جوهر، عرضی است و لازم نیست، آن حرکت عرضی هم برای جوهر عرضی است و لهذا احتیاج به علتی دارد ماوراء علت ذات جوهر. ولی در باب حرکت جوهریه که باز متصف به حرکتْ خود جوهر است، این گونه نیست که جوهری باشد و چیز دیگری غیر از آن به نام حرکت، بلکه جوهر است در حالی که از حاقّ ذات آن، حرکت انتزاع می‌شود.

۱. **سؤال:** در اینجا بالاخره یک وجود متدرج پیدا شد که تدرج عین آن است به این معنا که از آن انتزاع می‌شود. حال این چگونه وصل می‌شود به علتی که اصلا تدرج در آن نیست؟
استاد: آنچه عرض کردم کافی بود. ببینید! گفتیم: در حرکت عرضی، خود حرکت تقسیم‌بردار است، به این معنا که متحرک می‌تواند متحرک به بعض مراتب حرکت باشد، و نیز می‌تواند متحرک به همهٔ مراتب حرکت باشد. جسمی که از این طرف این مکان به آن طرف حرکت می‌کند، هر مرتبه‌اش حکم علی‌حده دارد؛ یعنی علت، آن را مقداری حرکت می‌دهد و باز برای مرتبهٔ بعد علت جداگانه می‌خواهد؛ یعنی بودن علت با آن مرتبه، برای این مرتبه کافی نیست. لهذا این حرکت می‌تواند در هر مرتبه‌ای متوقف شود. این به این دلیل است که متحرک غیر از حرکت است. اما در جایی که حرکت عین ذات باشد همان جعل ذات کافی است و ادامهٔ جعل لازم نیست. اینجا جعلِ ذاتی است که خود آن ذات در ذاتش امتداد و کشش دارد. بنابراین علت، علتِ تغیر نیست که لازم باشد خودش هم متغیر باشد، بلکه علت ذات است، ولی ذاتی که متغیر است. آنجا که علت باید متغیر باشد جایی است که علت، علت تغیر است، ولی جایی که علت، علت ذاتی است که فی حد ذاته متغیر است، اصلا علت، علت تغیر نیست. «علة المتغیر متغیر» به این معناست که چیزی که در ذاتش متغیر نیست و باید به آن تغیر داد، علت تغیر این ذات باید متغیر باشد. اما جایی که علت فقط ذاتی را جعل می‌کند که تغیرْ ذاتیِ آن است، دیگر جعل تغیر در کار نیست که بگویید «علت تغیر باید متغیر باشد». چنین ذاتی از نظر نسبتش به علتش ثابت است، ولی از نظر نسبتش به خودش متغیر است.
سؤال: مگر علت آناً فآناً جعل نمی‌کند؟

←

بحث زمان

اکنون وارد بحث زمان می‌شویم. در باب زمان اگرچه خدشه‌ها و مناقشه‌هایی شده، ولی اجمالا اثبات شد که زمان در ماوراء ذهن ما واقعیت عینی دارد. در میان اشیاء، نوعی رابطه وجود دارد که نوع خاصی از تقدم و تأخر است به نام تقدم و تأخر انفکاکی (به تعبیر فلاسفه). در این تقدم و تأخر، مقدم و مؤخر از یکدیگر منفک‌اند بر خلاف تقدم و تأخر عِلّی. این تقدم و تأخر انفکاکی، کمّی نیز هست؛ یعنی این تقدم و تأخر را به حسب کمیت می‌توان تقسیم کرد و مثلا گفت «نیمی از این تقدم» یا «دو برابر این تقدم»، ولی امثال تقدم و تأخر بالعلیه، متکمّم نیستند. پس ما میان اشیاء عالم تقدم و تأخر انفکاکی متکمّم می‌بینیم.

آنوقت اگر به حسب این تقدم و تأخر گفتیم «آن شیء مقدم است بر این شیء» برای آن است که آن شیء در آن زمان واقع شده و این شیء در این زمان؛ یعنی لااقل در ابتدا این طور است که ملاک تقدم و تأخر، امری است به نام زمان. اگر می‌گوییم «سعدی بر حافظ مقدم است» به این معناست که سعدی در زمانی واقع شده است و حافظ در زمانی دیگر و زمان سعدی بر زمان حافظ تقدم دارد.

پس شک نداریم که [جملهٔ] «سعدی بر حافظ مقدم است» یک واقعیت است. آنوقت می‌رسیم به این مطلب که سعدی از آن جهت که سعدی است، بر حافظ مقدم نیست و حافظ از آن جهت که حافظ است، از سعدی مؤخر نیست، بلکه چون سعدی در چیزی قرار گرفته به نام زمان و حافظ هم در چیزی قرار گرفته به نام زمان و آن جزء زمان که سعدی مقارن با آن است مقدم است بر آن جزء که حافظ مقارن با آن است، از این جهت سعدی

← **استاد:** نه، اینجا دیگر آناً فآناً جعل نمی‌کند. اینجا «**ما أمرنا إلّا واحدة**» است. جعلِ آناًفآناً در جایی است که حرکتْ عرضی باشد. اگر به شما قدرتی آسمانی بدهند و بگویند «عالمی خلق کن» و بعد بگویند «برای این عالم زمان خلق کن»، آیا شما این زمان را تدریجا خلق می‌کنید یا آناً؟

سؤال: پس اینکه می‌گوییم «وجود آناً فآناً افاضه می‌شود» به چه معناست؟

استاد: این مطلب را مرحوم آقا علی نوری خیلی خوب بیان کرده. در اینجا امری معجزه‌مانند است (حالا «معجزه» تعبیری است که من به کار می‌برم) که از ناحیهٔ مستفیض کثرت است و از ناحیهٔ مفیض وحدت. اگر می‌گوییم «افاضه آناً فآناً است» در وقتی است که افاضه را به مستفیض نسبت بدهیم، ولی وقتی که افاضه را به مفیض نسبت دهیم آناً آناً [نیست.] افاضه‌ای که در درون طبیعت واقع شود، آناً فآناً است، ولی افاضهٔ خود طبیعت، نسبت به مفیض آناً فآناً نیست.

بر حافظ مقدم است. خلاصه اینکه واقعیتی هست به نام زمان.

مسائلی که در باب زمان باید دربارهٔ آنها بحث کرد

در اینجا بعضی مسائل هست که قبلا بحث نکردیم. یک مسأله که گاهی به آن اشاره می‌کردیم و گفتیم «در کلمات مرحوم آخوند فقط در بعضی جاها به آن اشارهٔ مختصری شده ولی آقای طباطبایی مقداری در مورد آن بحث کرده‌اند» این است: آیا زمان یک حقیقت شخصی است و بس و همهٔ موجودات در حقیقتِ واحدی به نام زمان غوطه‌ورند؟

بنا بر مسلک قدما مطلب از همین قرار است. آنها چون زمان را منتزع از حرکت وضعی فلک می‌دانستند، قهرا زمان در عالم فقط یک حقیقت بود و اشیاء دیگر زمانی بودند، یعنی با زمان نسبتی داشتند. پس زمان امری مستقل از اشیاء است و اشیاء با زمان رابطه‌ای دارند. زمان امر ممتدی است که وجود من مقارن است با قسمتی از آن، و وجود پدر من مقارن است با قسمتی دیگر از آن. بنابراین یک زمان بیشتر وجود ندارد و اشیاء با این زمان تقارن دارند و تقدم و تأخرشان از اینجا پیدا شده است.

نظر دیگر این است که این طور نیست، بلکه هر موجودی در ذات خودش واقعا زمان دارد؛ یعنی زمان من صرفا زمان فلک نیست؛ زمان فلک متعلق به فلک است و به من مربوط نیست. پس هر موجودی از خودش یک زمان دارد. در این صورت معنی مقارنه این است که زمان من منطبق است با زمان عمومی، حال چه زمان عمومی زمان فلک باشد و چه [زمان منتزع از] حرکت جوهری. معنی اینکه «من در این زمان هستم» این است که زمان من ـ که خودش یک واقعیت است ـ منطبق با این قسمت از زمان کلی و عمومی است. مثل اینکه امور ذی‌کمیت هر کدام کمیتی دارند، ولی این کمیتها ابهام دارند و ما آنها را با یک کمیت مشخص منطبق و تعیین می‌کنیم. یا مثلا هر کالایی فی حد ذاته ارزشی دارد؛ ما برای مقایسهٔ ارزش کالاها باید امری را معیار قرار بدهیم و ارزشها را با آن بسنجیم. بنابراین هر موجودی زمانی دارد مستقل از موجودات دیگر.

حال این مسأله مطرح می‌شود: رابطهٔ زمان هر موجودی با زمان عمومی چه رابطه‌ای است؟ آیا رابطه‌ای اتفاقی است؟ یعنی مثلا آیا تقارن زمان من با زمان عمومی عالم اتفاقی است و امکان داشت من با قسمت دیگری از زمان عمومی مقارن باشم؟ مثلا آیا من می‌توانستم در نیمهٔ دوم قرن سیزدهم هجری باشم؟

مسائل دیگر: آیا زمان امری نسبی است یا امری مطلق؟ آیا زمان قابل کم و زیاد

شدن است یا نه؟ زمان حرکات عرضی قابل کم و زیاد شدن است؛ یعنی می‌توان زمانشان را کوتاه یا بلند کرد. مثلا سرعت حرکت از قم به تهران را می‌توان کم کرد تا زمانش زیاد شود، و نیز می‌توان سرعت را زیاد کرد تا زمان کوتاه شود. حال آیا در کل عالم، زمان قابل کوتاه شدن و بلند شدن هست یا نه؟

خلاصه، حرکات عرضیه قابل سرعت و بطؤ و کوتاه شدن و بلند شدن زمان هستند، حرکت جوهری چطور؟

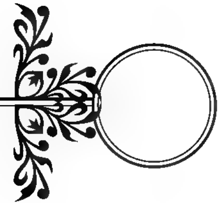
اگر یادتان باشد گفتیم که مرحوم آخوند مسألهٔ سرعت و بطؤ را مطرح کرده‌اند و به بعضی مقولات که در آنها سرعت و بطؤ هست اشاره کرده‌اند، ولی بیان نکرده‌اند که آیا در باب حرکت جوهریه هم سرعت و بطؤ فرض می‌شود یا نه؟.



در بیان حقیقت حدوث و قدم



جلسهٔ صد و نهم



بسم الله الرحمن الرحیم

المرحلة التاسعة[1]

فی القدم و الحدوث و ذکر اقسام التقدم و التأخر. و فیه فصول:

فصل ۱

فی بیان حقیقتها[2]

بحث حدوث و قدم بحث خوبی است که مختصر هم هست. یکی از مسائلی که در امور عامهٔ فلسفهٔ أُولی مطرح می‌شود مسألهٔ حدوث و قدم است. مسألهٔ دیگری که قریب به این مسأله است[3] مسألهٔ تقدم و تأخر و معیت (یا: سبق و لحوق و معیت) است. این دو بحث

---

۱. قبلا قصد داشتم راجع به زمان و قوهٔ محرکه بیشتر بحث کنیم، ولی دیدم بحث طولانی می‌شود و از مباحث دیگر باز می‌مانیم و از طرف دیگر قصد دارم آن مباحث را بنویسم. به هر حال بنا بر این شد که وارد بحث حدوث و قدم شویم. بعد از بحث حدوث و قدم بحث عقل و معقول است که در واقع بحث علم است و به یک معنا بحث معرفت و شناخت از دیدگاه فلسفی است؛ یعنی مسائل مربوط به علم و ادراک بیشتر از همه جا در مباحث عقل و معقول مطرح شده.

۲. اسفار ج ۳، ص ۲۴۴.

۳. یعنی هر دو مسأله به یک اصل برمی‌گردند و ممکن است یک ریشه داشته باشند. بعدا روی این جهت بحث خواهد شد.

به اعتبار هم ریشه بودن، در یک مرحله و تحت یک عنوان ذکر شده است[۱].

بحث حدوث و قدم شاید بیشتر ریشهٔ کلامی داشته باشد؛ یعنی بسیاری از مباحث حدوث و قدم را متکلمین طرح کرده‌اند و بعد، از کلام وارد فلسفه شده است.

تعریف حدوث و قدم

در باب حدوث و قدم اول باید ببینیم تعریف این دو چیست، و بعد باید بپردازیم به اقسام[۲] حدوث و قدم.

معمولا حدوث را این گونه تعریف می‌کنند: بودن وجود شیء بعد از عدمش (کون وجود الشیء بعد عدمه)؛ به تعبیر دیگر: مسبوقیة وجود الشیء بعدمه؛ یعنی اگر چیزی وجود داشته باشد و عدم هم داشته باشد و عدمش سابق بر وجودش باشد به آن می‌گوییم: حادث. پس اگر میان وجود و عدم شیء رابطهٔ سبق و لحوق باشد به این صورت که عدمش تقدم بر وجودش داشته باشد، این به معنای حدوث است[۳].

حال، تعریف قِدم که نقطهٔ مقابل حدوث است چیست؟ قدم یعنی مسبوق نبودن وجود شیء به عدمش؛ یعنی وجود شیءْ متأخر از عدمش نباشد و عدمش تقدم بر وجودش نداشته باشد.

اگر چنین تعریف جامعی برای حدوث و قدم بیان کنیم[۴] آنوقت می‌توانیم تقسیم کنیم و بگوییم: چند جور حدوث داریم: حدوث زمانی و در مقابلش قدم زمانی، حدوث ذاتی و در مقابلش قدم ذاتی، و نیز اگر حرف میرداماد را قبول کنیم: حدوث دهری و در مقابلش قدم دهری.

---

۱. اینجا اول بحث حدوث و قدم را مطرح می‌کنند و بعد وارد بحث سبق و لحوق می‌شوند. شاید بهتر این بود که اول بحث سبق و لحوق مطرح شود.

۲. اینکه باید در اینجا تعبیر «اقسام» را به کار ببریم یا تعبیر «معانی»، مطلبی است که بعدا روی آن بحث می‌کنیم.

۳. بعدا خواهیم گفت که تعریفی که ما بیان می‌کنیم، به دلایلی با تعاریفی که در اینجا شده فرق می‌کند.

۴. البته ممکن است بعدا دچار اشکالاتی شویم که باید ببینیم می‌توانیم آنها را رفع کنیم یا نه.

سؤالی به عنوان مقدمه

اینجا مطلبی را به طور مقدّمی به ذهن بسپارید تا بعد ببینیم چگونه می‌توانیم روی آن بحث کنیم. وقتی می‌گوییم «حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدمش و قدم عبارت است از مسبوق نبودن وجود شیء به عدمش» آیا این مستلزم این است که چه در حادث و چه در قدیم، برای شیء، عدمی اعتبار کنیم؟ یعنی [آیا لازم است] عدم شیء در مرتبه‌ای از مراتب وجود صدق کند؟ اگر شیء اصلا وجود نداشته باشد نه حادث است و نه قدیم. حال جایی که شیء وجود داشته باشد ولی عدمی برایش اعتبار نشود، چگونه است؟ «عدمی برای شیء اعتبار نشود» به این معناست که در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود برای این شیء عدم اعتبار نمی‌شود. وقتی برای شیء عدم اعتبار شد اگر این عدم سابق بر وجودش باشد می‌شود حادث، و اگر سابق بر وجودش نباشد می‌شود قدیم. پس بالاخره باید یک عدم اعتبار شود.

[خلاصهٔ سؤال این است:] اگر موجودی داشته باشیم که اصلا برای آن عدم اعتبار نمی‌شود (یعنی هیچ یک از مراتب وجود را نمی‌توان مرتبهٔ عدم آن حساب کرد و گفت این شیء در این مرتبه هست و در آن مرتبه نیست)، این موجود نه حادث است و نه قدیم. بنابراین موجودات باید تقسیم شوند به حادث و قدیم و فوق حادث و قدیم.

به عبارت دیگر: اگر برای موجودات عدم اعتبار شود به دو نحو است: یا عدم بر وجود تقدم دارد، و یا عدم بر وجود تقدم ندارد. اوّلی حادث است و دومی قدیم. در هر حال در اینجا عدم اعتبار شده است. اما موجودی که اصلا در هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود برایش عدم اعتبار نمی‌شود، یعنی هیچ مرتبه‌ای از مراتب وجود نیست که از او خالی باشد، چنین موجودی همان طور که حادث نیست قدیمِ به این معنا هم نیست؛ یعنی قدیم به معنی «حادث نیست» هست ولی قدیم به معنای خاصی که در اینجا می‌گوییم، نیست؛ یعنی فوق قدیم است؛ مثل ذات باری تعالی. ذات باری تعالی با قدیمهای دیگر فرق می‌کند؛ چون برای قدیمهای دیگر عدم اعتبار می‌شود ولی برای آن عدم، تقدم بر وجود اعتبار نمی‌شود، اما برای ذات واجب‌الوجود در هیچ یک از مراتب هستی، عدم قابل اعتبار نیست.

بله، اگر «قدیم» را به یک معنیِ اعم بگیریم [می‌توان به ذات باری تعالی هم اطلاق «قدیم» کرد.] اگر بگوییم «حدوث عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمش، و قِدم عبارت است از مسبوق نبودن وجود شیء به عدم، اعم از اینکه عدم برایش اعتبار

بشود یا اعتبار نشود بلکه از باب سالبهٔ به انتفاء موضوع باشد» در این صورت [قدیم] شامل ذات باری تعالی هم می‌شود. ذات باری تعالی وجودش مسبوق به عدمش نیست از باب اینکه اصلا برای او در هیچ مرتبه‌ای از مراتب هستی، عدم اعتبار نمی‌شود، نه از این باب که عدم برایش اعتبار می‌شود ولی وجودش مسبوق به عدمش نیست.

حکما قائل‌اند به اینکه بعضی از موجودات قدیم زمانی هستند ولی قدیم ذاتی نیستند. آنها معتقدند که عقول مجرده چنین‌اند؛ یعنی عقول مجرده قدیم زمانی‌اند، به این معنا که وجودشان مسبوق به عدم زمانی نیست؛ در اینجا بالاخره برای عقول مجرده عدم اعتبار می‌کنند، ولی می‌گویند عدم آنها سبق زمانی بر وجودشان ندارد، اما سبق ذاتی دارد. پس قهرا عقول مجرده قدیم زمانی هستند ولی قدیم ذاتی نیستند.

این مطلب مقدمه‌ای بود که بعدا بیشتر روی آن بحث می‌کنیم. مرحوم آخوند فعلا این مطلب را ذکر نکرده‌اند.

حدوث و قدم نسبی

مرحوم آخوند طبق معمولِ [این باب] وارد این مطلب می‌شود که یک حدوث و قدم داریم که اصطلاح عرف است و به بحثهای فلسفی مربوط نمی‌شود. اسم این حدوث و قدم را «حدوث و قدم نسبی (یا اضافی)» می‌گذارند. توضیح اینکه: گاهی در مقایسهٔ دو شیء با یکدیگر، یکی را می‌گویند «حادث» و دیگری را می‌گویند «قدیم». البته در عرف امروز معمولا به جای «حادث» کلمهٔ «جدید» را به کار می‌برند و مثلا می‌گویند «کتابهای جدید، کتابهای قدیم» یا «رسمهای جدید، رسمهای قدیم». پس وقتی دو شیء در مقایسه با یکدیگر، آنچه از زمان وجود یکی گذشته کمتر از مقداری باشد که از زمان وجود دیگری گذشته، به اوّلی می‌گویند «جدید» و به دومی می‌گویند «قدیم». [در کتب علمی ما] به جای «متجددین» بیشتر می‌گویند «متأخرین». مثلا می‌گویند قدما چنین عقیده داشته‌اند و متأخرین چنین می‌گویند. مثلا در فقه وقتی می‌گویند «قدما» امثال شیخ طوسی و ابن جنید و سید مرتضی به ذهن می‌آیند، و وقتی می‌گویند «متأخرین» علمای سه چهار قرن اخیر (از زمان صاحب **جامع المقاصد** به بعد) به ذهن می‌آیند. این یک امر مقایسه‌ای است و شاخص معیّنی هم ندارد. مثلا در فقه ممکن است کسی زمان علامه و محقق را معیار قرار بدهد و به کسانی که مقدم بر زمان علامه و محقق‌اند بگوید «قدما» و به کسانی که مؤخر از زمان این دو نفرند بگوید «متأخرین». خلاصه این یک امر عرفی است که

خیلی هم رایج است.

اما در اصطلاح فلاسفه «حدوث و قدم» امور مقایسه‌ای نیستند، بلکه «حدوث» یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدمش و «قِدم» یعنی مسبوق نبودن وجود شیء به عدمش.

مرحوم آخوند حدوث و قدم را مشترک لفظی می‌دانند

مرحوم آخوند در اینجا حدوث و قدم را آن طور که ما تعریف کردیم، به معنای جامعی تعریف نکرده؛ اگر ایشان مانند ما برای حدوث و قدم تعریف جامعی ذکر کرده بود می‌توانست هر کدام از این دو را به دو قسم زمانی و ذاتی[1] تقسیم کند. ایشان اینجا این طور فرموده: «الحدوث یطلق علی معنیین» و نگفته «الحدوث علی قسمین». بنابراین حدوث و قدم اشتراک لفظی دارند نه اشتراک معنوی؛ یعنی اصلا حدوث و قدم دو اصطلاح دارند. دو اصطلاح داشتن غیر از این است که یک امر دو قسم داشته باشد. «دو قسم» در جایی است که یک جامع مشترک هست که دو شاخه پیدا می‌کند، اما «دو معنا» در جایی است که دو اصطلاحِ جدا از یکدیگر است که ربطی به هم ندارند.

ایشان در اینجا گفته «حدوث و قدم بر دو معنی اطلاق می‌شوند». اینکه ایشان مطلب را به این صورت گفته، از این جهت است که می‌خواسته از بعضی اشکالاتی که احیانا پیش می‌آید نجات پیدا کند، ولی ما خواهیم گفت که دچار بعضی اشکالات دیگر خواهند شد.

حدوث و قدم زمانی

اول تعریف حدوث و قدم زمانی را اجمالا بیان کنیم. حدوث زمانی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که مجامع با این وجود نیست؛ به عبارت ساده‌تر: حدوث زمانی عبارت است از مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی شیء؛ باز به تعبیر دیگر: حدوث زمانی یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدمش به مسبوقیت زمانی. لازمهٔ این تعریف این است که وجود شیء باید زمان داشته باشد و عدمش هم باید زمان داشته باشد، آنوقت عدمش بر وجودش سبق زمانی داشته باشد. این در جایی فرض می‌شود که زمان وجود

۱. حدوث ذاتی: مسبوق بودن وجود شیء به عدم ذاتی، حدوث زمانی: مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی، قِدم ذاتی: مسبوق نبودن وجود شیء به عدم ذاتی، و قِدم زمانی: مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی.

داشته باشد و وجود شیء ظرفی از زمان را اشغال کرده باشد و عدمش هم ظرفی از زمان را اشغال کرده باشد و زمان عدمش بر زمان وجودش تقدم داشته باشد[۱].

پس حدوث زمانی در جایی است که برای شیء وجود و عدمی اعتبار شود و نیز تقدم زمانی عدم بر وجود اعتبار شود. قهرا باید زمانی وجود داشته باشد که هم ظرف وجود باشد و هم ظرف عدم متقدم.

بنا بر این تعریف، زمان نمی‌تواند حادث زمانی باشد

بنا بر این تعریف، خود زمان دیگر نمی‌تواند حادث زمانی باشد؛ یعنی اگر زمان را در مجموع مثل یک واحد در نظر بگیریم[۲] نمی‌تواند حادث زمانی باشد. گفتیم «حدوث زمانی آن است که وجود شیء مسبوق باشد به عدمش» و این به این معناست که ظرف زمانیِ عدمِ شیء، مقدم باشد بر ظرف زمانی وجودش. بنابراین اگر زمان بخواهد حادث زمانی باشد باید عدمش ظرفی غیر از خودش داشته باشد. پس باید زمانْ قبل از زمان وجود داشته باشد [و این محال است.] این است که می‌گویند لازمهٔ حدوث زمانی زمان،

---

۱. **سؤال:** بنابراین لازم می‌آید آن عدم را موجود فرض کرده باشیم.
استاد: در امور انتزاعی، ظرف منشأ انتزاع ظرف امر منتزع هم هست؛ یعنی امر انتزاعی، به تبع منشأ انتزاعش ظرف دارد. منشأ انتزاع عدم این شیء وجودات سابقهٔ اشیاء دیگرند. (این مطلب را در بحثهای گذشته هم گفته‌ایم.) به تعبیر حاجی در **منظومه** «وجودات اشیاء دیگر راسم عدم این شیء هستند». اگر خارج به همان نحو که ظرف وجود است ظرف عدم باشد لازم می‌آید که وجود عین عدم باشد و عدم عین وجود. [مثلا] خارج ظرف ماهیت است، ولی آیا به همان نحو که ظرف وجود است، ظرف ماهیت است؟ نه، [خارج] ظرف ماهیت هست ولی به تبع وجود. خارج ظرف عدم هم هست به تبع وجود، ولی نه به تبع وجود خود شیء، بلکه به تبع وجودات اشیاء دیگر. خلاصه، فرق است بین اینکه خارج، اولا و بالذات ظرف چیزی باشد و اینکه ظرف ماهیت و عدم باشد. اگر از شما بپرسند «در «زيدٌ أعمى» آیا زيدٌ أعمى في الخارج، يا أعمى في الذهن، يا لا في الذهن و لا في الخارج؟»، مسلما می‌گویید «في الخارج». بعد اگر بپرسند «زید در خارج است، ولی آیا عمای زید هم در خارج است؟» خواهید گفت «بله، در خارج است». وقتی می‌گویید «زيد أعمى في الخارج» كأنّه گفته‌اید «عمىٰ زيدٍ في الخارج»، در حالی که عمی چیزی جز عدم نیست، چون عمی همان عدم البصر است. اگر خارج را همان گونه که ظرف وجود است ظرف عدم بگیریم، غلط است، ولی ذهن خارج را به انحاء مختلف، ظرف اعتبار می‌کند.

۲. یعنی خود زمان را در نظر بگیریم نه اجزای زمان.

عدم حدوثش می‌باشد. ارسطو در آن جملهٔ معروف گفته «هر کس قائل به عدم زمان بشود قائل به وجودش شده»؛ یعنی از عدم زمان، وجودش لازم می‌آید.

پس اگر حدوث زمانی را این گونه تعریف کنیم، زمانْ حادث زمانی نیست.

تعریف حدوث و قدم زمانی به نحوی دیگر

ممکن است حادث و قدیم زمانی را به صورت دیگری تعریف کنیم و بگوییم حادث زمانی آن است که وجودش ابتدا دارد و قدیم زمانی آن است که وجودش ابتدا ندارد. به عبارت دیگر: اگر برای شیئی هرچه به عقب برگردیم به یک ابتدا و آغاز نرسیم، این شیء قدیم است، اما اگر شیئی این گونه باشد که وقتی به عقب برگردیم به یک ابتدا و آغاز برای آن برسیم، این شیء حادث است.

بنا بر این تعریف، [زمان می‌تواند حادث زمانی باشد؛] البته بحث دیگری مطرح خواهد شد که «آیا امکان دارد زمان اول داشته باشد یا نه؟». اگر کسی گفت «زمان حادث زمانی است، چون حادث زمانی یعنی آن که اول دارد» کسی نمی‌تواند به او بگوید تناقض گفته‌ای. اما اگر متکلم بگوید «حادث زمانی آن است که وجودش مسبوق به عدمش باشد به سبق زمانی» می‌توان به او گفت اینکه زمان حادث زمانی باشد مستلزم تناقض است؛ چون لازم می‌آید وجود زمان مسبوق به عدم زمانی باشد، که این یعنی وجود زمان مسبوق به وجود خودش باشد؛ یعنی در همان حالی که برای زمانْ عدم فرض کرده‌ای، برایش وجود فرض کرده‌ای. پس زمان را نمی‌توان به این معنا حادث زمانی دانست. این مطلب، مطلب درستی است.

اشاره‌ای به حاشیهٔ علامه طباطبایی

آقای طباطبایی در اینجا حاشیه‌ای دارند. حاشیهٔ ایشان روی این مبناست که ریشه و اصل حدوث و قدم از عرف گرفته شده است. در اغلب و بلکه همهٔ مباحث علمی ابتدائا یک لغتی از عرف گرفته می‌شود و بعد همان لغت عرفی، در اصطلاحات صیقل می‌خورد و معنی جدید پیدا می‌کند. ایشان در واقع می‌خواهند میان آن معنی لغوی عرفی و این دو اصطلاح فلسفی پلی بزنند و بیان کنند که آن معنی لغوی عرفی چگونه معنی خاص فلسفی پیدا کرده. خلاصه اینکه این دو معنی خاص فلسفی وجه مشترک دارند و آن طور که مرحوم آخوند گفته‌اند، این دو مشترک لفظی نیستند.

ما تا بحث سبق و لحوق را مطرح نکنیم نمی‌توانیم راجع به حاشیهٔ ایشان صحبت کنیم. در حاشیهٔ ایشان اشکالی هست که إن‌شاءالله اصل مطلب و اشکالش را بعد که به بحث سبق و لحوق رسیدیم بیان می‌کنیم.

حدوث و قدم ذاتی

مرحوم آخوند حدوث و قدم ذاتی را هم به نحو دیگری تعریف کرده‌اند. فرموده: حدوث ذاتی آن است که وجود شیء بذاته نباشد و قدم ذاتی آن است که وجود شیء مستند به ذات خودش باشد. اگر این طور تعریف کنیم اصلا مفهوم سبق و لحوق را در تعریف حادث و قدیم اخذ نکرده‌ایم، بلکه این، اصطلاح جداگانه‌ای می‌شود.

پس در باب حادث و قدیم زمانی سبق و لحوق را آوردیم و گفتیم حادث زمانی آن است که عدمش بر وجودش تقدم دارد و قدیم زمانی آن است که عدمش سبق بر وجودش ندارد، یا به تعبیر مرحوم آخوند: قدیم زمانی آن چیزی است که برای وجودش اول نیست. پس بالاخره در اینجا مفهوم اول و آخر و امثال اینها اخذ شده. اما در حادث و قدیم ذاتی اصلا ایشان سبق و لحوق را کنار گذاشته‌اند[1].

---

۱. سؤال: لازمهٔ چنین تعریفی برای حدوث و قدم ذاتی، سبق و لحوق است.
استاد: تعریف را با لازم اشتباه نکنید. ما الان می‌گوییم: اینجا در تعریف حدوث و قدم ذاتی، مفهوم سبق و لحوق اخذ نشده. توضیح اینکه: در اینجا می‌گوییم: بودن وجود شیء، مستند به ذات، معنی قدم ذاتی است و بودن وجود شیء، مستند به غیر، معنی حدوث ذاتی است. تا اینجا تعریف حدوث و قدم ذاتی را بیان کرده‌ایم. بعد می‌گوییم: هر امری که وجودش مستند به ذات باشد وجودش مسبوق به غیر (عدم) نیست و هر امری که وجودش مستند به غیر باشد وجودش مسبوق به غیر هم هست. این، حرف درستی است، اما آن که وجودش مستند به غیر است دو حیثیت دارد: یکی اینکه وجودش مستند به غیر و معلول غیر است، و دیگر اینکه وجودش مسبوق به غیر است. حال معنی حدوث کدام یک از این دو مفهوم است؟ درست است که این دو مصداقا یکی است، اما ما نمی‌خواهیم چیزی را به حمل شایع بیان کنیم، بلکه می‌خواهیم تعریف را که به حمل اوّلی ذاتی است بیان کنیم. در مقام تعریف باید مشخص باشد که معنی حدوث ذاتی آیا مستند به غیر بودن است، یا مسبوق به غیر بودن، گو اینکه هر مستند به غیری، مسبوق به غیر هم هست و هر مسبوق به غیری، مستند به غیر هم هست.

حکما در طرح مسألهٔ حدوث و قدم ذاتی، ناظر به مطلب متکلمین‌اند

حکما که مسألهٔ حدوث و قدم ذاتی را مطرح کرده‌اند خواسته‌اند مطلب عمیقی را بیان کنند. متکلمین و نیز عده‌ای از محدثین اخباری به حکما گفته‌اند: اجماع مِلّیین قائم است بر حدوث عالم (عالم یعنی ما سوی الله). بنابراین غیر از ذات واجب‌الوجود قدیمی در عالم نیست و قدم از صفات خاص واجب‌الوجود است. اینکه شما می‌گویید «الزمان لا أول لوجوده» و نیز اینکه قائل به عقول مجرده می‌شوید و برای آنها قائل به قدم می‌شوید، بر خلاف اجماع ملّیین است. حکما جواب می‌دهند[1]: گاهی ـ به قول یکی از اساتید ما ـ مثلا بر «زیدٌ قائمٌ» اجماع قائم می‌شود، ولی بعد یک کسی «زیدٌ قائمٌ» را به نحوی تفسیر می‌کند و کس دیگری به نحو دیگری. مثلا اجماع ملّیین بر وجود میزان در روز قیامت است و این، یکی از ضرورتهای مذاهب است. وَ نَضَعُ الْمَوازینَ الْقِسْطَ لِیَوْمِ الْقِیٰمَةِ[2]. اگر کسی بگوید «میزان، یعنی حقیقتی که با آن اعمال انسانها را می‌سنجند، وجود ندارد» خلاف نص قرآن و ضرورت ادیان حرف زده. ولی اگر کسی بگوید «اجماع ملّیین بر این است که میزان در روز قیامت به صورت یک ترازوست و شاهین و کفه دارد و قوهٔ ثقل را می‌سنجد به این صورت که انسانها یا اعمالشان را در کفه‌های آن می‌گذارند و می‌سنجند»، به او می‌گوییم: اجماع قائم است بر وجود میزان در روز قیامت، اما بر اینکه خصوصیات میزان اینهایی باشد که تو می‌گویی، اجماع قائم نشده است و ممکن است کس دیگری میزان را جور دیگری تفسیر کند.

حال در اینجا می‌گویند: اجماع قائم است بر حدوث عالم. می‌گوییم: حدوث یعنی مسبوقیت وجود شیء، ولی شما چون نمی‌توانید از مقیاسهای عرفی بیرون بیایید و می‌خواهید همهٔ معانی و مفاهیم و معارف را با همین مصادیق عرفی تبیین کنید، می‌گویید عرف در مسبوقیت وجود شیء به عدمش، جز مسبوقیت زمانی چیز دیگری تشخیص نمی‌دهد، پس اجماع ملّیین است بر مسبوقیت زمانی وجود تمام ما سوی الله به عدم زمانی‌شان.

ما می‌گوییم اصل این اجماع درست است و تنها ذات واجب‌الوجود است که برای وجودش عدم سابق فرض نمی‌شود و تمام موجودات دیگر بر وجودشان عدم خود آنها که

---

۱. می‌خواهیم بگوییم مسألهٔ حدوث و قدم ذاتی از اینجا پیدا شده است.
۲. انبیاء / ۴۷.

عدم واقعی هم هست مقدم است، اما اینکه نحوهٔ تقدم، تقدم زمانی باشد مصداقی است که شما تشخیص می‌دهید و ما طور دیگری تشخیص می‌دهیم. ما می‌گوییم این سبق و تقدم اعم است از اینکه زمانی باشد یا نوعی دیگر.

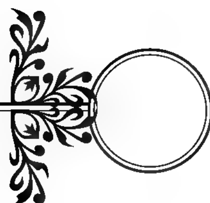
این است که مرحوم آخوند می‌گوید: اصلا حدوث و قدم ذاتی معنای جداگانه‌ای است و معنای مشترکی در اینجا نداریم. نهایت حرفی که در اینجا می‌توان گفت این است که «اجماع ملّیین بر حدوث عالم (یعنی تقدم عدم عالم بر وجودش) است»، ولی متکلمین می‌خواهند این تقدم را حتما از قبیل تقدم یک امر مادی بر امر مادی دیگر بگیرند که هردو ظرف زمانی دارند.



در اثبات حدوث ذاتی



جلسهٔ صد و دهـم



بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۲

فی إثبات الحدوث الذاتی[۱]

در بحث قبل گفتیم که باید ببینیم معنی حدوث و قدم چیست و آیا حدوث و قدم زمانی و ذاتی اشتراک معنوی دارند، یا اینکه هر کدام معنی مخصوصی دارند بدون اینکه جامع مشترکی در کار باشد و مشترک لفظی‌اند.

حدوث و قدم مشترک معنوی‌اند

مرحوم آخوند در فصل اول به این شکل وارد بحث شد که فرمود «و الحدوث یطلق علی معنیین» و نفرمود حدوث بر دو قسم است. ما گفتیم این صحیح نیست[۲] و حق این است که حدوث و قدم زمانی و ذاتی را دو قسم از یک امر به حساب بیاوریم[۳]. در این صورت

۱. **اسفار** ج ۳، ص ۲۴۶ (مرحلهٔ ۹، فصل ۲).
۲. این مطلب در این فصل بهتر روشن می‌شود.
۳. البته نمی‌خواهیم بگوییم اشکالاتی که در این صورت مطرح می‌شود جواب داده شده است.

جامع مشترک در باب حدوث «مسبوقیت وجود شیء به عدمش» است و در باب قدم «مسبوق نبودن وجود شیء به عدمش». آنوقت حدوث زمانی یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی شیء، و حدوث ذاتی یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدمی که غیر از عدم زمانی است که فعلا اسمش را می‌گذاریم عدم ذاتی. قهرا قدم ذاتی یعنی مسبوق نبودن وجود شیء به عدمش، البته از این باب که اصلا عدم ندارد، نه اینکه عدمی دارد ولی آن عدم، سابق بر وجودش نیست.

حدوث ذاتی

حدوث ذاتی مطلبی است که فلاسفه آن را مطرح کرده‌اند و شاید هم از فارابی شروع شده باشد. اینجا مرحوم آخوند می‌فرماید: [حکما] در باب حدوث ذاتی دو تقریب دارند. وقتی ایشان وارد تقریب حدوث ذاتی می‌شود می‌بینید از آن تعریفی که بیان کردند، به کلی عدول کرده‌اند و همان چیزی را که ما از خارج گفتیم طرح کرده‌اند. آنچه که خود ایشان گفت، احتیاجی به تقریب ندارد. ایشان فرمود: «قدم یعنی کون وجود الشیء مستنداً إلی ذاته و حدوث یعنی کون وجود الشیء مستنداً إلی غیره». این دیگر احتیاج به اثبات ندارد و امر واضحی است. بنا بر اصل علت و معلول و اثبات واجب، همین قدر که بگوییم «در عالمْ علت و معلولی و علة العللی هست» علة العلل وجودش مستند به ذات خودش است و غیر او وجودش مستند به غیر ذات خودش است. این مطلب احتیاجی به توضیح ندارد. آنجا به کلمهٔ «استناد» تکیه شده و استناد یعنی همان علیت.

[ولی اینجا] مرحوم آخوند در مقام اثبات حدوث ذاتی همان مطلبی را می‌گوید که دیگران گفته‌اند و ما گفتیم، و آن تعریف خودشان کأن لم یکن است؛ یعنی [می‌فرماید:] حدوث ذاتی یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدمش ولی نه عدم زمانی، و قدم ذاتی هم یعنی مسبوق نبودن وجود شیء به عدمش.

در اینجا مرحوم آخوند می‌فرماید: حال به چه تقریبی می‌توان برای اشیاء حدوث ذاتی را ثابت کرد؟ غیر از ذات واجب همهٔ اشیاء، اعم از اینکه حادث زمانی باشند یا قدیم زمانی، حادث ذاتی‌اند. بیان این مطلب چیست؟

بیان اول در حدوث ذاتی

می‌فرماید: دو بیان در اینجا هست. بیان اول این است:

مقدمهٔ اول: هر موجودی غیر از ذات واجب‌الوجود، به دلیل اینکه ممکن‌الوجود است، یستحق من ذاته العدم. ممکن از ناحیهٔ ذات خودش استحقاق عدم دارد و از ناحیهٔ علتش استحقاق وجود دارد. هر چیزی که واجب‌الوجود نباشد، ذاته بذاته استحقاق عدم دارد، یعنی من ذاته نمی‌تواند موجود باشد و باید معدوم باشد، ولی بعلّته یستحق الوجود. پس اینجا دو استحقاق موجود است: استحقاق عدم و استحقاق وجود.

مقدمهٔ دوم: اگر شیء از ناحیهٔ ذاتش یک استحقاق داشته باشد و از ناحیهٔ غیر استحقاق دیگری، کدام یک از این دو بر دیگری تقدم دارد؟ معلوم است که استحقاقی که شیء از ناحیهٔ ذات خودش دارد تقدم دارد بر استحقاقی که شیء از ناحیهٔ علتش دارد؛ چون هیچ چیزی بر خود ذات مقدم نیست. پس عدم ممکن بر وجودش تقدم دارد و مرتبهٔ وجودش متأخر است از مرتبهٔ عدمش. پس هر موجود ممکن‌الوجودی وجودش مسبوق است به عدمش. اما این سبق، سبق زمانی نیست، بلکه سبق ذاتی و رتبی است.

بوعلی هم که گفته «الممکن من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس[1]» همین مطلب را می‌گوید. الممکن له من ذاته أن یکون لیس و له من غیره (أی من علته) أن یکون أیس، و ما من ذاته مقدم علی ما من غیره، فلیسه مقدم علی أیسه، فوجوده مؤخر من عدمه. این بود تقریری که اینجا کرده‌اند.

اشکال

به این تقریر اشکالی شده است که اشکال خوب و نسبتا واضحی است و همه برای حل آن در تلاش‌اند. اشکال این است: این حرف غلط است که «الممکن من ذاته أن یکون لیس و من ذاته یستحق العدم». اگر چیزی از ذات خودش استحقاق عدم داشته باشد ممکن نیست، بلکه ممتنع است. این، ممتنع‌الوجود است که ذاتش استحقاق عدم دارد. واجب‌الوجود ذاتش استحقاق وجود دارد، ممتنع‌الوجود ذاتش استحقاق عدم دارد، و ممکن الوجود آن است که نه استحقاق وجود دارد و نه استحقاق عدم. شما میان «استحقاق عدم داشتن» و «نه استحقاق وجود و نه استحقاق عدم داشتن» خلط کرده‌اید. بنابراین ممکن‌الوجود من ذاته أنّه لا یستحق الوجود و العدم، استحقاقه الوجود من غیره و هو وجود علته و استحقاقه العدم من غیره و هو عدم علته. آنوقت استحقاق وجود و استحقاق

---

۱. أیس یعنی وجود.

عدم، هیچ کدام بر دیگری تقدم ندارد؛ چون هر دو از ناحیهٔ غیر است و هیچ کدام از ناحیهٔ ذات نیست.

جواب مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در جواب می‌فرماید: این حرف شما درست است که «الممکن من ذاته أنّه لا یستحق الوجود و العدم» اما مطلب دیگری هست و آن اینکه: و من ذاته أنّه یستحق اللااستحقاقیة. شما خودتان می‌گویید «الممکن من ذاته أنّه لا یستحق الوجود و من ذاته أنّه لا یستحق العدم». پس ممکن استحقاق وجود و عدم خودش را ندارد، اما استحقاق عدم استحقاق را دارد. پس الممکن من ذاته أنه یستحق اللااستحقاقیة.

این همان است که می‌گویند «الذات قُرِّر فأمکن فأُوجب فوجب فأُوجد فوجد» که اینها همه مراتب عقلی است. در مراتب عقل مرتبهٔ اول مرتبهٔ تقرر ذات است و مرتبهٔ بعد مرتبهٔ امکان. این است که می‌گوییم «امکان از لوازم ماهیت است». امکان همان لا استحقاقیت است. «امکان لازم ماهیت است» یعنی ماهیت امکان را اقتضا دارد؛ یعنی ماهیت ملزوم است و امکان لازم. اصلا لزوم، همان استحقاق داشتن است. در اینجا لازم، امکان است و امکان همان «لا یستحق الوجود و العدم» است.

این جوابی است که مرحوم آخوند عجالتا در اینجا می‌دهند.

اشکال حاجی سبزواری به جواب مرحوم آخوند

به این جواب دو اشکال وارد کرده‌اند که هر دو هم بر یک مبناست. یک اشکال را حاجی مطرح کرده‌اند و اشکال دیگر را آقای طباطبایی، که آقای طباطبایی خواسته‌اند به اشکال جواب هم بدهند.

اشکال حاجی این است: ما قبول داریم که الممکن من ذاته لا یستحق الوجود و العدم، اما این که گفتید «الممکن من ذاته أنّه یستحق اللااستحقاقیة» قبول نداریم[1]. یک وقت می‌گوییم «الممکن من ذاته لایستحق الوجود و العدم» و یک وقت می‌گوییم «الممکن من ذاته یستحق أنّه لا یستحق الوجود و العدم». اینها دو مطلب است. اوّلی

---

۱. این مطلبی است که در مبحث «موادّ ثلاث» مفصلا روی آن بحث شده و حتی خود مرحوم آخوند هم این مطلب را در آنجا طرح کرده‌اند.

سالبه است. سالبه با انتفاء موضوع هم صدق می‌کند. و دومی موجبهٔ معدولة المحمول است. آنچه ما از حرف شما قبول داریم این است که «الممکن لا یستحق الوجود و العدم»، مثل: لیس زید بقائم. «لیس زید بقائم» سلب محض است. اما اگر گفتیم «زیدٌ متصفٌ بأنّه لا قائم» به این معناست که زیدٌ مصداقُ اللاقائمیة، و این می‌شود معدولة المحمول. در مورد ماهیت ممکن نمی‌توانیم بگوییم «ماهیت متصف است به استحقاق لا استحقاقیت» که لا استحقاقیت مثل یک محمول عدمی بر آن بار شود. در اینجا محمول از ماهیت سلب می‌شود، نه اینکه محمول سلبی بر آن حمل شود. قضیهٔ «زید دانا نیست» حتی اگر زید وجود نداشته باشد صحیح است، ولی [برای صدق قضیهٔ] «زید نادان است» باید زید وجود داشته باشد و متصف به این صفت عدمی نیز باشد. قضیهٔ معدوله در جایی صحیح است که ملکه‌ای هم در کار باشد؛ یعنی باید زیدی باشد و شأنیت دانایی هم داشته باشد و در عین اینکه شأنیت دانایی دارد دانایی را نداشته باشد. لهذا نمی‌گوییم «دیوار نادان است» بلکه می‌گوییم «دیوار دانا نیست». «نادان است» یعنی متصف است به نادانی، یعنی قوهٔ دانایی دارد و این قوه به فعلیت نرسیده است. همچنین در مورد دیوار می‌گوییم «لیس ببصیر» ولی نمی‌گوییم «أعمیٰ». با «لیس ببصیر» بصیرت را سلب می‌کنیم، ولی با «هو أعمیٰ» لابصریت را اثبات می‌کنیم. لابصریت در جایی اثبات می‌شود که بصر به صورت قوه وجود داشته باشد ولی فعلیتش وجود نداشته باشد.

پس در واقع اشکال حاجی این است که مرحوم آخوند قضیه «الإنسان ممکن» را ـ که همان قضیهٔ «الإنسان لا یستحق الوجود و العدم» است ـ قضیهٔ معدوله گرفته است، در حالی که این قضیه، سالبهٔ محصله است. خود مرحوم آخوند این مطلب را به همین بیان مفصلا در مبحث مواد ثلاث مطرح کرده‌اند و روی این مسأله زیاد بحث کرده‌اند که «آیا قضیهٔ «الانسان ممکن» سالبهٔ محصله است یا [موجبهٔ] معدوله یا موجبهٔ سالبة المحمول؟». ایشان در آنجا فرموده: این قضیه نه موجبهٔ معدولة المحمول است نه سالبهٔ محصله، بلکه موجبهٔ سالبة المحمول است[1]. بنابراین ما اشکال حاجی را موکول می‌کنیم به بحث مفصلی که در مبحث مواد ثلاث آمده و البته حرف حاجی را به سادگی نمی‌توان قبول کرد.

---

۱. در «منطق» منظومه فرق بین موجبهٔ معدولة المحمول و موجبهٔ سالبة المحمول بیان شده است.

اشکال علامه طباطبایی به جواب مرحوم آخوند

اما اشکالی که آقای طباطبایی کرده‌اند اشکال واردی است، گو اینکه بعد خودشان خواسته‌اند جواب بدهند، ولی آن جواب جواب درستی نیست. این اشکال بر حرف قدما وارد است و من فکر می‌کنم اینکه میرداماد از حدوث ذاتی صرف نظر کرده و رفته سراغ حدوث دهری، به همین دلیل بوده است. ایشان در این اشکال به اشکال حاجی نظر ندارند و ما هم اشکال حاجی را منتفی‌شده حساب می‌کنیم.

اشکال این است: درست است که الماهیة من ذاته یستحق اللااستحقاقیه (یعنی یستحق الامکان)، ولی بحث ما در حدوث و قدم است و ما گفتیم حدوث یعنی تقدم عدم شیء بر وجود آن، نه تقدم یک عدمی بر وجود شیء. اگر ثابت کردید عدم انسان بر وجودش مقدم است یک نوع سبق و حدوثی ثابت کرده‌اید، ولی شما می‌گویید «وجود انسان مسبوق است به لا استحقاقیت وجود و عدم». لا استحقاقیت وجود و عدم نقطهٔ مقابل استحقاقیت است نه نقطهٔ مقابل وجود. نقطهٔ مقابل وجود الانسان عدم الانسان است. نقیض انسان عدم الانسان است نه لا استحقاقیة الوجود و العدم. لا استحقاقیة الوجود و العدم، عدمِ چیز دیگری است. پس در باب حدوث مسألهٔ تأخر وجود شیء از عدم خودش مطرح است، نه تأخر وجودش از عدمی. این مثل این است که بگوییم «وجود زید مؤخر است از عدم عمرو، پس زید حادث است». تأخر وجود زید از عدم عمرو ملاک حدوث زید نیست.

بنابراین در اینجا دو مطلب است: یکی استحقاق الوجود و لا استحقاق الوجود، و دیگری وجود الماهیه و عدم الماهیه. اگر شما ثابت کردید که وجود ماهیت مؤخر از عدم ماهیت است، یا لا استحقاقیت مقدم بر استحقاق است چیزی را ثابت کرده‌اید، ولی شما ثابت کرده‌اید که لا استحقاقیت بر وجود ماهیت تقدم دارد. چه ربطی میان اینهاست؟! حرف شما در واقع این است که امکان ماهیت بر وجود ماهیت تقدم دارد. بسیار خوب، ما هم قبول داریم که: الشیء قُرّر فأمکن فأُوجب فوجب فأُوجد فوجد. وجود ماهیت از امکان ماهیت به مراتبی تأخر دارد، ولی تأخر وجود ماهیت از امکان ماهیت چه ربطی دارد به تأخر وجود ماهیت از عدم خودش؟! تأخر وجود ماهیت از امکانش غیر از تأخر وجود ماهیت از عدم خودش است و آن که مطلوب است و می‌خواهیم اثبات کنیم این دومی است.

جواب علامه طباطبایی از اشکال خودشان

این ایراد ایراد درستی است و جوابی هم ندارد، ولی آقای طباطبایی خودشان خواسته‌اند از این اشکال جواب بدهند. گفته‌اند: ما می‌توانیم مطلب را طور دیگری بیان کنیم و آن این است: این تقدم و تأخر، تقدم و تأخر عقلی است[۱]. وجود و ماهیت در عقل دو چیزند و در خارج یک چیز[۲]؛ یعنی وجودِ در کنار ماهیت، تحلیلی است که ذهن انسان خواه ناخواه می‌کند. در این تحلیل ماهیتْ موضوع است و وجودْ محمول؛ می‌گوییم «الانسان موجود». به حسب اعتبار ذهن این گونه است و حال آنکه به حسب واقع و نفس الامر: الوجود انسان؛ یعنی بنا بر اصالت وجود اگر دقت کنیم همان حرف شبستری است که «من و تو عارض ذات وجودیم»؛ یعنی ماهیات عارض وجودند گرچه در ذهن و عقل و طرز تفکر انسان ماهیت بر وجود تقدم دارد. در فارسی به موضوع می‌گویند «نهاده» و به محمول می‌گویند «برنهاده». محمول بر موضوع حمل و بار می‌شود. ذهن وقتی قضیه تشکیل می‌دهد طرز قضاوتش این است که واقعا موضوع را در اعتبار خودش وضع می‌کند و می‌فهمد و محمول را بر آن بار می‌کند؛ یعنی از نظر ذهن موضوع بر محمول تقدم دارد. پس وقتی می‌گوییم «الانسان موجود» ماهیت بر وجود تقدم دارد. پس ما تقدم ماهیت بر وجود را قبول داریم و همان طور که عرض کردم، به مراتبی هم این تقدم را قبول داریم؛ چون می‌گوییم: الشیء قُرّر فأمکن فأُوجب فوجب فأُوجد فوجد. پس به حسب اعتبار عقل وجود در مرتبهٔ ذاتِ ماهیت نیست، بلکه در مرتبهٔ بعد است. وقتی که وجود در مرتبهٔ بعد از ماهیت است، پس در مرتبهٔ ذات [ماهیت] نقیض وجود یعنی عدم است. همین که گفتیم «وجود در مرتبهٔ ذات نیست» به این معناست که در مرتبهٔ ذات، این معدوم است. «وجود در مرتبهٔ بعد از ذات است» یعنی در مرتبهٔ ذاتْ وجود نیست. بنابراین نقیض این وجود که عدم این شیء باشد، در مرتبهٔ ذات هست.

ردّ جواب علامه طباطبایی

این مطلب قابل خدشه و غیر قابل قبول است. مرتبهٔ عقل مرتبهٔ مفهوم است. درست است که از نظر عقل وجود در مرتبهٔ متأخر از ماهیت است و در مرتبهٔ ذات ماهیتْ وجود

۱. در بحث تقدم و تأخر خواهیم گفت که تقدم و تأخر انحائی دارد و بسیاری از آنها تقدم و تأخر عقلی است؛ یعنی فقط در مراتب عقل تقدم و تأخر است.

۲. در این مطلب دیگر بحثی نیست.

نیست، ولی این غیر از این است که در مرتبهٔ ذات ماهیت نقیض وجود باشد. بله، وجود در مرتبهٔ ذات نیست، اما به حسب اعتبار عقل، عدم هم در مرتبهٔ ذات نیست. این همان ارتفاع نقیضینی است که می‌گوییم جایز است، و در واقع اصلا ارتفاع نقیضین نیست. بنابراین اشکال به جای خود باقی است.

نقل جمله‌ای از شیخ

بعد مرحوم آخوند جمله‌ای از خواجه در **شرح اشارات** نقل می‌کند. خواجه در **شرح اشارات** این جمله را از شیخ نقل کرده: کل موجود عن غیره[1] یستحقّ العدم لو انفرد أو لایکون له وجود لو انفرد. معنی عبارت شیخ این است: هر چیزی که وجودش از ناحیهٔ غیر است (یعنی ممکن الوجود)، اگر خودش را به خودی خود در نظر بگیریم مستحق عدم است. بعد گفته «أو لا یکون...». «أو» برای تردید است. یعنی: یا بگو که اگر آن را به خودی خود در نظر بگیریم، برای آن وجودی نیست. این دو مطلب است. یک وقت می‌گوییم «کل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد»، یعنی: لو انفرد یستحق العدم؛ ولی یک وقت می‌گوییم «کل موجود عن غیره لا یکون له وجود لو انفرد».

اشکال به عبارت شیخ

اینجا قهرا همین اشکالات را به شیخ کرده‌اند که چطور شما گفته‌اید «کل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد»؟ اگر موجود عن غیره خودش به خودی خود مستحق عدم باشد می‌شود ممتنع‌الوجود. بعد هم این «أو» در جملهٔ شما چیست؟ آیا به معنی «تردید» است؟ در اینجا تردید معنی ندارد، باید یکی از این دو را بگویید. پس به تعبیر حاجی، لابد «أو» برای إضراب است؛ یعنی اول تعبیری کرده‌اید و بعد تعبیر درست‌تر را آورده و گفته‌اید «لا یکون له الوجود لو انفرد». اگر بگویید «یستحقّ العدم لو انفرد» حرف نادرستی است ولی اگر صحیح باشد حدوث ذاتی را درست می‌کند. اگر بگویید «لا یکون له الوجود لو انفرد» حرف صحیحی است ولی حدوث ذاتی را درست نمی‌کند. خلاصه، این اشکالی بوده است بر حرف شیخ.

---

۱. «عن غیره» به «کل موجود» می‌خورد، نه به ما بعد.

توجیه خواجه برای عبارت شیخ

خواجه خواسته است که حرف شیخ را به نحوی اصلاح کند و حتی «أو» را هم برای اِضراب نداند، بلکه برای تردید بداند به این معنا که شیخ قسمت اول را به یک اعتبار گفته و قسمت دوم را به اعتباری دیگر. خلاصهٔ حرف خواجه این است: ماهیت را به سه نحو می‌شود اعتبار کرد: با قید وجود، با قید عدم، و لا بشرط (یعنی نه با قید وجود و نه با قید عدم). قسم دوم با قسم سوم عملا و واقعا فرقی ندارد؛ چون اگر خارج را مقیاس قرار دهیم اگر برای ماهیت اعتبار وجود کنیم ماهیت وجود دارد، اما اگر برای ماهیت اعتبار وجود نکنیم یا اعتبار عدم کنیم هر دو مساوی است با اینکه ماهیت وجود نداشته باشد. ماهیت فقط آن وقتی که برایش اعتبار وجود شود در خارج وجود دارد، اما اگر ماهیت را بدون اعتبار وجود اعتبار کنیم یا با عدم اعتبار کنیم، در خارج وجود ندارد. پس از نظر خارج صحیح است که بگوییم «الماهیة یستحقّ العدم لو انفرد» (یعنی انفرد عن الوجود)؛ یعنی اگر ماهیت را بدون وجود اعتبار کنیم مستحق عدم است، یعنی در خارج معدوم است. آنوقت آن جمله‌ای که گفته «أو لا یکون له الوجود لو انفرد» به اعتبار خارج نیست، بلکه به اعتبار ذهن است. اگر برای ماهیت وجود اعتبار نکنیم نمی‌گوییم «یستحقّ العدم» بلکه می‌گوییم «لا یکون له الوجود». خواجه به این ترتیب خواسته است حرف شیخ را تصحیح کند.

مرحوم آخوند بدون آنکه متعرض حرف خواجه شود همین قدر می‌گوید: حقیقت این است که اگر بخواهیم مطلب را حل کنیم باید به مبانی خودمان که در گذشته گفته‌ایم رجوع کنیم. بر اساس آن مبانی می‌توان این اشکال را حل کرد و مسألهٔ تقدم عدم واقعی شیء بر وجود شیء را ثابت کرد.

مقدمهٔ اول:

قاعدهٔ فرعیت

اینجا ایشان اشاره‌ای می‌کند به قاعدهٔ فرعیت. قاعدهٔ فرعیت می‌گوید: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له. این یک قاعدهٔ عقلی خیلی واضحی است. ثبوت شیئی برای شیئی، فرع بر این است که آن شیءِ مثبتٌ له وجود داشته باشد؛ یعنی محال است «ب» برای «الف» ثابت باشد ولی خود «الف» وجود نداشته باشد.

اشکالی در مورد قاعدهٔ فرعیت

اینجا یک اشکال و معمایی پیدا شده و آن این است: در قضایای هلیات بسیطه و مفاد کان تامّه مثل «الانسان موجود» اگر ثبوت وجود برای انسان فرع ثبوت انسان باشد، باید انسان وجود داشته باشد تا وجود برایش ثابت شود. این وجود همان وجود است یا وجود دیگری است؟ اگر خود همین وجود باشد دور لازم می‌آید؛ چون انسان باید وجود داشته باشد تا وجود داشته باشد. و اگر وجود دیگری است نقل کلام به آن وجود می‌کنیم، که در این صورت تسلسل لازم می‌آید.

جوابی که از برخی نقل شده

در مقام حل این اشکال هر کسی نظری داده است. بعضی حرف مضحکی گفته‌اند؛ گفته‌اند: ما من عامّ إلّا و قد خُصّ؛ یعنی قاعدهٔ فرعیت تخصیص خورده به جایی که قضیه مفاد کان تامّه باشد. اینها غافل‌اند از اینکه احکام نقلی است که قابل تخصیص است؛ در احکام لفظی، گوینده‌ای اول به صورت ضرب قاعده، عامّی را ذکر می‌کند که در لفظ ظهور دارد، و بعد مقصود لبّی خودش را با ذکر مخصّصها بیان می‌کند؛ یعنی آنچه که انشاء می‌کند با آنچه در مرتبهٔ ارادهٔ فعلی اراده کرده می‌تواند دو تا باشد. ولی در قاعدهٔ عقلی که حکم عقل از اول روی مناط خودش می‌آید، استثناء محال است.

جواب مرحوم آخوند

مرحوم آخوند برای حل اشکال فرموده: آن قاعدهٔ عقلی دربارهٔ ثبوتُ شیءٍ لشیءٍ است، ولی مفاد کان تامّه ثبوت الشیء است نه ثبوت شیء لشیء. در «الانسان کاتب» مفاد قضیه، ثبوت شیء لشیء است، ولی در «الانسان موجود» مفاد قضیه اثبات الشیء و بیان ثبوت الشیء است. پس قاعدهٔ فرعیت تخصیص نخورده.

ایشان می‌گوید: باید به این مطلب توجه داشته باشید تا این اشکال حل شود. این یک مقدمه بود[1].

---

۱. سؤال: در «الانسان موجود» هم ثبوت شیء لشیء است، چون اول ماهیت را تصور می‌کنیم و بعد وجود را حمل می‌کنیم.
استاد: ما می‌گوییم: حمل بر دو قسم است: حملی که مفادش ثبوت الشیء است [و دیگر ←

مقدمهٔ دوم:

طرح یک سؤال

مقدمهٔ دیگر که باز مربوط به اعتبارات ذهن است این است: در قضایای بسیطه مثل «الانسان موجود» اگر از شما بپرسند «آیا انسانِ موجود موجود است، یا انسانِ معدوم موجود است؟ اگر بگویید انسان موجود موجود است، تحصیل حاصل است و اگر بگویید انسان معدوم موجود است، تناقض است» جواب چیست؟

اینها مسائلی است که به صورت مغالطه گفته می‌شود و حل آنها با شناخت دقیق اعتبارات ذهن میسر است. انسان تا وقتی اعتبارات ذهن را دقیقا نشناسد نمی‌تواند از این مشکلات رهایی پیدا کند و تا نتواند از این مشکلات رهایی پیدا کند نمی‌تواند مسائل اساسی را حل کند.

جواب نقضی

اول یک جواب نقضی می‌دهیم: وقتی می‌گویید «جسم سفید است» آیا جسم سفید سفید است یا جسم غیر سفید سفید است؟ اگر جسم سفید را می‌گویید سفید است، تحصیل حاصل است و اگر جسم غیر سفید را می‌گویید سفید است، تناقض است.

جواب حلّی

اما جواب [حلّی] این است: قضیه دو نوع است: مشروطه و حینیّه. اگر امری در موضوعی به نحو شرطیت دخالت داشته باشد یک طور است و اگر به نحو حینیّت دخالت داشته

← حملی که مفادش ثبوت شیء لشیء است.] وقتی می‌گویید «الانسان موجود» آیا می‌خواهید بگویید «انسان وجود دارد» یا می‌خواهید بگویید «برای انسان چیزی وجود دارد که آن، وجود است»؟ معلوم است که می‌خواهید بگویید «انسان وجود دارد». اما وقتی می‌گویید «الانسان کاتب» می‌خواهید بگویید برای انسان چیزی وجود دارد که آن، کتابت است. این حرف یکی از نفیس‌ترین حرفهایی است که در فلسفه گفته شده.
سؤال: «موجود» مشتق است؛ یعنی به معنای شیءٌ ثبت له الوجود است.
استاد: اولا در هیچ مشتقی این حرف را قبول نکرده‌اند تا چه رسد به مشتقی مانند «موجود». شیخ اشراق هم روی همین اشتباه گفته «وجود امری اعتباری است». او می‌گوید «اگر وجود حقیقت باشد باید موجود باشد و موجود یعنی شیء ثبت له الوجود، لذا تسلسل لازم می‌آید».

باشد طور دیگری است. اگر به نحو شرطیت باشد این طور می‌گوییم «الجسم الأبیض»؛ یعنی جسم بشرط کونه أبیضاً، بقید کونه أبیضاً. اینجا «أبیض» را جزء موضوع قرار دادیم و موضوع را به آن مشروط کردیم. اما در قضیهٔ حینیّه «جسم» موضوع است ولی حالَ کونه أبیضاً؛ یعنی جسم در حالی که ابیض است موضوع است، نه اینکه بیاض هم جزء موضوع باشد. در هر قضیه‌ای موضوع لا بشرط از محمول است و محمول به نحو حینیّه در موضوع معتبر است نه به نحو شرط وجود یا عدمش.

اینجا هم همین طور است. در «انسان موجود است» موضوع نه انسان بشرط‌الوجود است و نه انسان بشرط العدم، بلکه انسان در حال وجود.

در هلیات بسیطه، ذهن موضوع را از وجود تجرید می‌کند

وقتی این مطلب معلوم شد می‌گوییم: ذهن وقتی می‌خواهد قضیه‌ای درست کند قدرت دارد که موضوع را از محمول تجرید و تخلیه کند. مثلا وقتی در «الانسان موجود» انسان را موضوع قرار می‌دهد آن را از وجود تجرید می‌کند، یعنی وجود را در آن اعتبار نمی‌کند. ولی همین انسانی که وجودش اعتبار نشده، در واقع موجود است. پس وقتی می‌گوییم «الانسان موجود» موضوع را از وجود تجرید و تخلیه کرده‌ایم، ولی همین تخلیه عین تحلیه است؛ یعنی در حالی که ما اصلا وجود را اعتبار نکرده‌ایم و در ظرف ذهنمان ماهیتی است که اصلا منفک از وجود است، در واقع همان ماهیت متلبس به وجود است. پس اینجا تجرید است در عین اینکه تخلیط است.

پس وقتی می‌گوییم «الانسان موجود» ماهیتی داریم و وجودی[1]. الان وجود، مؤخر از ماهیت مجرد است، اما همین ماهیت مجرد از وجود که مقدم است بر وجود، یعنی همین ماهیت غیر موجود و معدوم، در واقع ماهیت موجود است؛ یعنی یک ماهیت موجود در ذهن موضوع واقع شده است برای وجود، منتها نه به شرط أنّه موجود. پس به اعتباری تقدم وجود بر وجود است و به اعتباری تقدم عدم بر وجود؛ از آن نظر که تجرید است تقدم عدم بر وجود است و از آن جهت که تخلیط است تقدم وجود بر وجود است.

۱. حرف آقای طباطبایی هم به اینجا می‌خورد.

اشکال

حرف آقای طباطبایی هم به همین جا برمی‌گردد و همان ایرادی که به حرف آقای طباطبایی وارد است به مطلب اینجا هم وارد است. ایراد این است: معنای تجرید، عدم نیست. درست است که اینجا ماهیتِ مجرد به اعتبار أنّه مجرد، مقدم است بر وجود، ولی معنای تجرید، عدم نیست. تجرید یعنی اعتبار نکردن وجود و عدم، نه اعتبار کردن عدم. خود شما همیشه این حرف را می‌زنید.

نتیجه این شد که به هیچ وجه این حدوث ذاتی‌ای که فلاسفه خواسته‌اند اثبات کنند، عجالتا قابل اثبات نیست؛ یعنی اگر بگوییم «حدوث ذاتی عبارت است از تأخر وجود شیء از عدم خود شیء» نمی‌توانیم ثابت کنیم که همهٔ اشیاء عدمشان بر وجودشان تقدم دارد.

بیان دوم در حدوث ذاتی

بله، در اینجا حرف دیگری هست و آن این است: گفتیم حدوث ذاتی را دو جور تعریف می‌کنند. تعریف دیگر این است: حدوث ذاتی عبارت است از تأخر وجود شیء از غیر. به عبارت دیگر: معنای حدوث زمانی تأخر وجود شیء است از عدم خودش و این در واقع یعنی تأخر وجود شیء از شیء دیگر؛ و خلاصه، حادث زمانی یعنی چیزی که قبل از آن، چیز دیگری در زمان وجود داشته، و حادث ذاتی یعنی آن چیزی که در مرتبهٔ قبل از آن، چیز دیگری وجود داشته است.

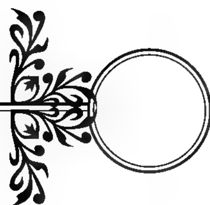
بنابراین می‌گوییم: اشیاء بر دو قسمند: یا بر وجود شیء هیچ چیزی تقدم ندارد، که این قدیم ذاتی است و منحصر به ذات پروردگار است، و یا بر وجود شیء شیء دیگری تقدم دارد، که این حادث ذاتی است، و هر چه ما سوای واجب‌الوجود است بر وجود آن، چیزی تقدم دارد که حداقل خود واجب تعالی است. به این [بیان] البته اشکالی وارد نیست.

مرحوم آخوند بحث را به همین جا ختم می‌کند، منتها در آخر به مطلبی اشاره می‌کند و می‌گوید: این حرفها در جایی درست است که ما روی ماهیت بحث کنیم، ولی اگر بخواهیم روی وجود بحث کنیم مسأله شکل دیگری پیدا می‌کند. ما إن شاء الله سر فرصت خواهیم گفت که ایشان یک نوع حدوث و قدم و تقدم و تأخر دیگری مطرح می‌کند که از آن به تقدم و تأخر بالحق تعبیر می‌شود که در اینجا اسمی از آن نبرده و فقط به آن اشاره کرده است.

آیا حدوث زمانی کیفیتی زائد

بر وجود حادث است؟

جلسهٔ صد و یازدهــم



بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۳

فی أنّ الحدوث الزمانی هل هو کیفیة زائدة علی وجود الحادث؟[1]

فصل سوم تحت این عنوان است: «آیا حدوث زمانی[2] کیفیتی است زائد بر وجود حادث؟»، و فصل چهارم تحت این عنوان است: «آیا حدوث، علت حاجت به علت است یا امکان؟» و بعد هم «آیا حدوث، علت احتیاج به هیچ علتی نیست، نه علت موجده و نه علت مُعدّه، یا اینکه حدوث، علت احتیاج به علت مُعدّه هست؟».

هیچ‌کدام از این دو فصل، مهم و مفید نیست خصوصا با توجه به اینکه مطالبی که در اینجا گفته‌اند، مکرر در خود این کتاب گفته شده. من خلاصه‌ای از این دو فصل را عرض می‌کنم تا برسیم به بحث تقدم و تأخر، که در آنجا مطالب مهمتری هست.

آیا حدوث زمانی، کیفیتی زائد بر وجود حادث است؟

عنوان فصل سوم چنین است: «فی أنّ الحدوث الزمانی هل هو کیفیة زائدة علی وجود

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۵۰ (مرحلهٔ ۹، فصل ۳).

۲. البته ایشان حدوث زمانی را مطرح کرده‌اند، ولی در حدوث ذاتی هم می‌شود این حرف را زد.

الحادث؟» یعنی: آیا حدوث زمانی کیفیتی است زائد بر وجود حادث؟ مقصود از «کیفیت» معلوم است. اما معنی «زائد بودن چیزی بر چیزی» در اصطلاح فلاسفه مغایرت است. مثلا در باب وجود و ماهیت تحت عنوان «فی زیادة الوجود علی الماهیة» بحث بر سر این است که «آیا وجود مغایر با ماهیت است یا نه؟». در آنجا جواب می‌دهند که وجود در ذهن مغایر است با ماهیت و در خارج مغایر نیست، بلکه عین ماهیت است. پس مقصود از اصطلاح «زیاده» مغایرت است و نه چیز دیگر.

بنابراین اینجا سخن در این است که آیا حدوث کیفیتی است مغایر با وجود حادث؟ یعنی آیا هر جا که وجودی حادث می‌شود کیفیتی هم پیدا می‌شود به نام حدوث و آن کیفیت با وجود حادث مغایرت دارد؟ پس سؤال این است، و البته سؤال سخیفی هم هست و معلوم است که چنین نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید: بعضی از فضلا[1] بحث کرده‌اند که اصلا حدوث چیست؟ آیا حدوث حادث همان وجود حادث است و حدوث یعنی وجود؟ اگر این طور باشد پس هر جا که وجود هست باید بگوییم حدوث هم هست، پس به وجود قدیم هم باید بگوییم حدوث. آیا حدوث عبارت است از عدمِ قبل از وجود و به آن عدم قبلی می‌گوییم حدوث؟ واضح است که این هم نیست و اگر این طور باشد باید هر عدمی را حدوث بنامیم. پس حدوث چیست؟ گفته است: حدوث عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم (این حرف درستی است)؛ یعنی آنجا که وجودی برای شیئی هست و عدمی برای آن شیء اعتبار می‌شود و این عدم تقدم دارد بر آن وجود و آن وجود تأخر دارد از این عدم[2]، به مسبوقیت وجود شیء به عدمش می‌گوییم حدوث. بنا بر این بیان وقتی میان وجود و عدم شیء رابطهٔ سابقیت و مسبوقیت در کار بود، به مسبوقیت وجود شیء به عدمش می‌گوییم حدوث. در حقیقت می‌توان گفت [حدوث] نوعی اضافه است. بعد از آنکه شیء وجود پیدا کرد و عدمی هم برایش اعتبار کردیم و آن عدمِ اعتبارشده سبقی داشت بر این وجود و این وجود تأخری داشت از آن عدم، به این رابطهٔ مسبوقیت وجود به عدم می‌گوییم حدوث.

حرف این بعض فضلا تا اینجا درست است، ولی بعد چیزی گفته که به قول مرحوم

---

۱. ایشان از این بعض فضلا اسمی نمی‌برد، ولی احتمالا از فضلای بعد از دورهٔ خواجه نصیرالدین طوسی باشد، مثل همان شیرازیهای همشهری خودش از قبیل محقق دوانی و سید صدرالدین دشتکی و پسرش میر غیاث‌الدین و خفری.

۲. به تقدم می‌گوییم سابقیت، و به تأخر می‌گوییم مسبوقیت.

آخوند صدر و ذیل حرفش تناقض دارد. این شخص گفته است: این مسبوقیت نوعی کیفیت است. آنوقت به خودش اشکال کرده و گفته است: خود این مسبوقیت که نوعی کیفیت است آیا حادث است یا قدیم؟ (از این دو خارج نیست.) اگر حادث باشد نقل کلام به حدوث این حادث می‌کنیم. حدوث اگر حادث باشد به این معناست که له حدوثٌ[1]؛ ما نقل کلام به این حدوث می‌کنیم و می‌گوییم: این حدوث [دوم] آیا حادث است یا قدیم؟ (بالاخره یا حادث است و یا قدیم و از این دو بیرون نیست.) اگر حادث باشد باز نقل کلام به حدوث این حادث می‌کنیم. تسلسل پیدا می‌شود الی غیرالنهایه. علاوه بر اینکه تسلسل محال است، بدیهی است که وقتی شیئی حادث می‌شود یک شیءْ حادث شده و بیش از یک شیء حادث نشده است. معلوم است که وقتی الف حدوث پیدا می‌کند این گونه نیست که همراه حدوث الف میلیونها حدوث دیگر هم پیدا شده باشد.

بعد می‌گوید: اما اگر بگویید «این حدوث، قدیم است» این هم امر محالی است. چطور می‌شود وجود یک شیء حادث باشد، ولی حدوثش قدیم باشد؟! اگر حدوث شیء قدیم باشد وجودش هم باید قدیم باشد.

بعد از اینکه این شخص در مطلب گیر کرده، گفته است: جواب مطلب این است که حدوث، حادث است به ذات خودش، نه اینکه حادث باشد به حدوثی دیگر. پس در واقع کأنّه دو چیز داریم: وجود الف حادث شد و آن حدوث وجود الف هم حادث شد و همین جا خاتمه پیدا می‌کند؛ چون وجود الف حادث است به تبع حدوث، ولی حدوثْ حادث است بذاته.

آنچه این شخص می‌گوید، نظیر چیزی است که قائلین به اصالت وجود، در مورد وجود و ماهیت می‌گویند. آنها می‌گویند «ماهیت موجود است به تبع وجود، ولی وجود موجود است بذاته». بنابراین تسلسل لازم نمی‌آید.

مسبوقیت، کیفیت نیست

حرفی که این شخص گفته، از جهاتی درست نیست. اولا به این دلیل درست نیست که مسبوقیت را که یک مفهوم و نسبت انتزاعی است، یک کیفیت دانسته. کیفیات، به اصطلاح منطقی محمول بالضمیمه‌اند؛ یعنی وجود عینی دارند و ماهیتِ موجود در

---

۱. حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد.

خارج‌اند، مثل بیاض (به عقیدهٔ قدما) و حرارت. کیفیت، عرضی است که غیر قابل قسمت است، یعنی از قبیل کمیت نیست، و نیز نسبت نیست، یعنی از مقولات اضافی نیست. ولی به هر حال خود کیفیت، در خارج ما بحذاء دارد و از آنهایی است که طبق اصطلاحی که حاجی در **منظومه** بیان کرده‌اند و احیانا بعضی دیگر هم گفته‌اند، ظرف عروضشان خارج است و ظرف اتصاف معروض به آنها هم خارج است. خلاصه کیفیت، یک امر عینی است، مثل قیام برای زید؛ قیام برای زید یک امر عینی است، یعنی در خارج عارض بر زید شده. زید در خارج ممکن است قائم نباشد بلکه قاعد باشد. بعد زیدِ قاعد، در خارج قیام می‌کند و این قیام حالتی است که نداشت و در خارج برایش پیدا شد. این است که می‌گوییم: ظرف عروضْ خارج است. وقتی که ظرف عروض خارج شد، به طریق اولیٰ ظرف اتصاف هم خارج است؛ یعنی زید در خارج متصف به صفت قیام است، نه در ذهن.

مسبوقیت از معقولات ثانیهٔ فلسفی است

اما یک سلسله امور داریم که ظرف عروضشان ذهن است، ولی ظرف اتصاف معروض به اینها خارج است[1]. «ظرف عروض ذهن است» یعنی در خارج عارض و معروضی وجود ندارد؛ در خارج دو چیز وجود ندارد که یکی عارض و دیگری معروض باشد. «ظرف اتصاف خارج است» یعنی در عین اینکه عارض و معروض موجود به وجود واحدند و دو چیز نیستند، در اعتبار ذهن، از این دو چیز یکی مقدم است و دیگری مؤخر، که آن مقدم را موصوف می‌گیریم و آن مؤخر را صفت.

اموری که ظرف عروضشان ذهن است و ظرف اتصافشان خارج، همانهایی است که «معقولات ثانیهٔ فلسفی» نامیده می‌شوند و اگر چه خود فلاسفه به این بیان نگفته‌اند ولی ریشهٔ اینها در معانی حرفیه است. از همهٔ معانی حرفیه معنی اسمیه ساخته می‌شود. معانی اسمیهٔ مستقل در مفهومیّت که از معانی حرفیه ساخته می‌شود، فقط در ذهن وجود دارد. «ابتداء» به عنوان یک ماهیت مستقل که موضوع و محمول واقع می‌شود، فقط در ذهن وجود دارد. این معانی که از معانی حرفیه انتزاع می‌شوند، در خارج ما بإزائی در مقابل اشیاء دیگر ندارند. در خارج نمی‌توانید چیزی را نشان دهید که مصداق معنی حرفی باشد. مصداق معنی حرفی عین مصداق معنی اسمی است نه یک امر جدا.

---

۱. ما مطلب را طبق اصطلاحی که حاجی ذکر کرده بیان می‌کنیم.

حل مسألهٔ معنی حرفی و معنی اسمی بالاتر از آن حدی است که در علم اصول مطرح شده و آن مقداری که در علم اصول مطرح شده برای حل این مسأله کافی نیست.

در تعبیر دیگری که حاجی در حواشی **اسفار** ذکر کرده[۱] می‌گوید «اینها معانیی هستند که وجود فی نفسه و محمولی‌شان در ذهن است و وجود ناعتشان در خارج». این هم تعبیر دیگری است و البته همهٔ تعبیرات به یک جا برمی‌گردد.

وقتی که این مطلب را دانستیم می‌گوییم: مسبوقیت، در خارج چیزی مستقل از وجود آن مسبوق یا سابق نیست که بعد در موردش بحث کنیم که «آیا حادث است یا قدیم؟». در مورد چیزی می‌شود گفت حادث یا قدیم، که خودش وجودی داشته باشد؛ یعنی دربارهٔ یک موجود می‌شود گفت «آیا حادث است یا قدیم؟». اما اموری که از سنخ معانی حرفیه‌اند و وجودشان به وجود منشأ انتزاعشان است، حدوث و قدمشان هم تابع منشأ انتزاعشان است و حکم علی‌حده ندارند. پس اینجا نباید گفت «وجود حادث، حادث است به تبع حدوث، ولی حدوث، حادث است بذاته». اینجا درست عکس باب وجود و ماهیت است. در باب وجود و ماهیت، ماهیتْ موجود به تبع وجود و وجودْ موجود بالذات است. این بعض فضلا خیال کرده اینجا هم از آن قبیل است، در حالی که اینجا قضیه برعکس است و آن که حادث واقعی است وجود حادث است و حدوثِ حدوث یک امر انتزاعی است؛ یعنی اگر به حدوث می‌گوییم «حادث»، به تبع آن وجود می‌گوییم.

پس این سؤال و معمایی است که می‌شود از هر فیلسوفی پرسید. امروزیها می‌گویند «فلان شیء یک پدیده است». از آنها می‌شود سؤال کرد «پدیده بودن پدیده چطور؟ آیا آن هم پدیده است؟». اگر بگویند «پدیده بودن پدیده هم یک پدیده است؛ یعنی مثل خود پدیده، نبوده و پیدا شده» می‌گوییم «باز پدیده بودن این پدیده بودن چطور؟». اما اگر بگویند «پدیده بودن پدیده، قدیم است و از ازل این پدیده بودن را داشته» می‌گوییم «مگر امکان دارد صفت در ازل باشد و موصوف در حال؟!».

به هر حال این سؤال حل منطقی می‌خواهد و تا انسان به تجزیه و تحلیلهای ذهنی دقیقا وارد نباشد و تا ذهن و اعتبارات و انتزاعات ذهن را نشناسد نمی‌تواند این مسائل را حل کند. چقدر مهمل می‌گویند افرادی که خیال می‌کنند همه معانی فلسفی را می‌شود با مسائل مادی و حسی و طبیعی حل کرد!

---

۱. از جمله در همین جا و نیز در احکام وجود و عدم.

مرحوم آخوند دنبال مطلب این شخص را گرفته و مرتبا به آن اشکال می‌کند. آنچه من عرض کردم، خلاصه و روح مطلب و آن مقداری است که در این باب مفید است.

حدوث حادث، ذاتی حادث است

بله، در این فصل مرحوم آخوند در ضمن به نکته‌ای اشاره کرده که اگر مقداری آن را توضیح می‌داد خیلی خوب بود. آن نکته این است: مرحوم آخوند می‌گوید: «حدوث حادث، ذاتی حادث است». قائل به اصالت ماهیت نمی‌تواند چنین حرفی بزند؛ چون قائل به اصالت ماهیت می‌گوید: الف نبود و بعد وجود پیدا کرد و وجودش از علیت ج برای آن انتزاع می‌شود؛ یعنی وقتی ج الف را اعطا کرد، بعد از تعلق علت به این معلول، وجود الف انتزاع می‌شود. چنین کسی نمی‌تواند بگوید «حدوثْ ذاتی الف است» چون ذاتیات ماهیت جنس و فصل است و حدوث اصلا نمی‌تواند ذاتی ماهیت الف باشد. اما قائل به اصالت وجود لا اقل این امکان را پیدا می‌کند که بگوید حدوث، ذاتی بعضی از مراتب وجود است.

مرتبۀ هر وجودی مقوّم ذات آن است

ولی این هم کافی نیست و باید یک اصل دیگر هم اضافه شود. آن اصل دیگر که ایشان به آن هم اشاره کرده‌اند، مسألۀ مراتب وجود است[۱]. مسألۀ مراتب وجود که از عالیترین و عمیقترین و دقیقترین و مفیدترین بحثهای فلسفی است، این است که در عالم وجود هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست، آن مرتبه مقوِّم وجود آن موجود است؛ یعنی وجود هر موجودی، با بودن آن موجود در مرتبه‌ای که هست یکی است. موجودات مراتب طولی و عرضی دارند، یکی علت است و دیگری معلول، یکی در زمان قبل است و دیگری در زمان بعد، یکی در این قسمت عالم قرار گرفته و دیگری در قسمت دیگر عالم. اینچنین نیست که موجودات، وجود و هستی و حقیقتشان چیزی باشد و مرتبه‌شان چیز دیگری؛ یعنی این گونه نیست که اول موجودات را خلق کرده باشند و بعد آنها را در مراتبشان قرار داده باشند. مراتب وجود نظیر مراتب اعداد است. همان طور که هر عددی ذاتش و مرتبه و جایش یکی است و نبودن هر عددی در مرتبه‌اش مساوی است با نبودن خودش، مراتب وجود هم همین طور است. پس مرتبۀ هر وجودی مقوم ذات آن است.

---

۱. ما این اصل را مکررا در همین درس و در جاهای دیگر بیان کرده‌ایم.

مسألهٔ حدوث جز با مسألهٔ حرکت حل نمی‌شود

امر دیگری که گفتم «حق بود در اینجا مرحوم آخوند آن را توضیح مـی‌داد» ایـن است: مسألهٔ حدوث جز با مسألهٔ حرکت حل نمی‌شود. بنا بر نظریهٔ کون و فساد، حدوثْ یک امر عرضی اتفاقی است؛ چون می‌گوییم این شیء به دلیل اینکه علتش در این زمان بـوده وجودش مقارن شده است با یک «آن» که قبل از آن «آن» معدوم بوده است و زمان قبل ظرف عدمش بوده است و این «آن» زمان حدوثش است و زمان بعد از این «آن» هم زمان وجودش است. پس حدوث یک حادث یک امر عرضی اتفاقی می‌شود؛ یعنی اشیاء که موجود می‌شوند، از مقارنتی که با زمان دارند (زمان جزء وجود اشیاء نیست)، [حدوث آنها] انتزاع می‌شود. وقتی علت، این شیء را در این «آن» ایجاد کرد، قبل از این «آن» زمانْ ظرف عدمش بوده و بعد از این «آن» زمان می‌شود ظرف وجودش. حدوث یعنی این وجودی که فعلا زمان ظرف وجودش است و قبلا زمان ظرف عـدمش بـوده. پس حدوث از رابطهٔ وجود شیء با یک امر مقارن به نام زمان انتزاع می‌شود. این بنا بر نظریهٔ قدما بود.

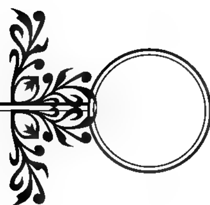
ولی بنا بر نظریهٔ مرحوم آخوند که همه چیز در طبیعت با حـرکت تـوجیه مـی‌شود درست است که بگوییم «حدوث ذاتی وجود است»؛ اولا چون قـائل بـه اصـالت وجـود هستیم می‌گوییم ماهیت این صفات را بالعرض و بالتبع دارد و آن که حادث است وجود است. بعد می‌گوییم: وجود در هر مرتبه از مراتب زمانی که قرار بگـیرد آن مـرتبه عـین ذاتش و مقوم ذاتش است. بعد هم وجود زمانی یعنی وجود متجدد بالذات؛ یعنی وجودی که تجدد و حدوث عین حقیقت آن است. این است معنای اینکه حدوث ذاتی وجود است.

این مطلبی است که در لابلای حرفهای مرحوم آخوند در اینجا آمده است و مطلب خیلی خوبی است گو اینکه خود ایشان خوب این مطلب را تشریح نکرده‌اند.

حدوث، علت نیاز به علت نیست



ادامهٔ جلسهٔ صد و یازدهم



بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۴

فی أنّ الحدوث لیس علة الحاجة إلی العلة المفیدة بل هو منشأ الحاجة إلی العلة المعدّة و العلة المعدّة هی علة بالعرض لا بالذات[1]

این فصل تحت این عنوان است که «آیا حدوث علت[2] است برای احتیاج به علت، یا امکان؟». این بحثی است که مکرر آن را بیان کرده‌ایم و در گذشته هم آمده است.

در باب نیاز معلول به علت، چهار نظریه می‌توان داد:

نظریهٔ اول: معلول به دلیل اینکه موجود است نیازمند به علت است؛ [زیرا] موجود بما هو موجود نیازمند به علت است. این نظریه می‌تواند با نظریات مادیین سازگار باشد.

نظریهٔ دوم: موجود به دلیل اینکه حادث است نیازمند به علت است. متکلمین این طور فکر می‌کنند. آنها می‌گویند: شیء چون پدیده و حادث است نیازمند به علت است.

نظریهٔ سوم: شیء چون ممکن‌الوجود است نیازمند به علت است.

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۵۲ (مرحلهٔ ۹، فصل ۴).

۲. اینجا گفته‌اند «علت»، در بعضی جاها می‌گویند «مناط» یا «ملاک».

نظریهٔ چهارم: شیء به دلیل اینکه نحوهٔ وجودش وجود تعلقی است نیازمند به علت است[۱].

دو نکته

در اینجا دو نکته را باید یادآوری کنیم. اولا این مسأله که «مناط احتیاج به علت چیست؟» از مسائلی است که منحصرا در فلسفهٔ اسلامی مطرح شده و در فلسفهٔ یونانی مطرح نبوده است و در فلسفهٔ اسلامی هم به دنبال مشاجرات متکلمین با فلاسفه مطرح شده و مسألهٔ خیلی مفیدی هم هست. این مسأله در فلسفهٔ اروپایی هم اصلا مطرح نشده است. مطرح نشدن این مسأله سبب اشتباهات بسیار زیادی می‌شود و خیلی از انحرافاتی که موجب مادیت شده به این جهت بوده که این مسأله حل نشده است. ما این مسأله را مکررا گفته‌ایم و دیگر تکرار نمی‌کنیم.

مسألهٔ دیگری که باید عرض کنیم این است: از جمله بی‌نظمیهایی که در کار مرحوم آخوند است این است که لازمهٔ مبانی ایشان (یعنی مسألهٔ اصالت وجود، و نیز آنچه در باب جعل می‌گوید که جعل به وجود تعلق می‌گیرد، و نیز تحقیقی که در باب علیت کرده است که هر معلولی تعلق و رابطهٔ محض با علت است) این است که در باب مناط احتیاج به علت حرفی بزند غیر از حرفی که همهٔ فلاسفه و متکلمین گفته‌اند و آن همان حرفی است که ما الان به آن اشاره کردیم، ولی ایشان در جاهایی که این مسأله را عنوان کرده و در مورد آن مفصلا بحث کرده، با کمال تعجب آنچه را که مطابق مبنای خودش است نگفته؛ و لهذا افرادی مثل حاجی که به مبنای مرحوم آخوند و آنچه در لابلای حرفهایش در جاهای دیگر گفته توجه نکرده‌اند، خیال کرده‌اند مبنای مرحوم آخوند با مبنای دیگران در باب مناط احتیاج به علت یکی است[۲]. اما اولا مبانی مرحوم آخوند اقتضا می‌کند که ایشان حرفی بزند غیر از حرفهای دیگران. ثانیا در جاهای دیگر که جای طرح این مسأله نبوده گاهی در ضمن یکی دو سطر مبنای خودش را گفته و رد شده، از جمله همین جا و نیز یک جا در باب قوه و فعل.

ما اگر بخواهیم این بحث را مفصل بیان کنیم باید چند جلسه در اطراف آن صحبت

---

۱. ما در **اصول فلسفه** برای اولین بار این طور تقسیم کرده‌ایم.
۲. حاجی در **منظومه** بر اساس مبانی قدما نظر داده و رد شده.

کنیم در حالی که جای این بحث اینجا نیست، بلکه در مباحث مواد ثلاث است. برای اینجا همین مقدار مختصری که عرض کردم، کافی است.

ایشان در اینجا اشاره‌ای می‌کند به حرف کسانی که بنا بر اصالت ماهیت استدلال کرده‌اند و بعد هم می‌گوید: این حرف بنا بر مبنای آنها درست است، نه بنا بر مبنای ما.

حدوث، مناط احتیاج به علل مُعّده است

ایشان در اینجا تعبیری به کار برده که شاید در جای دیگر به کار نبرده. البته اصل مطلب را در جای دیگر گفته ولی نه با این تعبیر. در باب قوه و فعل فصلی بود تحت این عنوان: فی أنّ کلّ حادث مسبوق بقوة و مادة تحملها. در آنجا گفتیم: هر حادث زمانی مسبوق است به قوه‌ای (یعنی یک استعداد)، و چون قوه عرض است (و از نوع اضافات هم هست نه از نوع کیفیات) و عرض نیازمند به موضوع و محل است، پس هر حادثی [علاوه بر این] که مسبوق به قوه است، مسبوق به محلی هم برای آن قوه است، که به آن محل می‌گوییم «ماده». پس هر حادثی مسبوق به یک استعداد قبلی زمانی است و مسبوق به یک حامل استعداد قبلی زمانی است. پس هر حادثی مسبوق است به یک مادهٔ قبلی. بوتهٔ گندم ابتدا به‌ساکن در طبیعت به وجود نمی‌آید. باید یک چیزی باشد که قبلا استعداد این [بوتهٔ گندم] در آن وجود داشته باشد که بعد این صورت به آن افاضه شود؛ و آن هم مسبوق است به مادهٔ قبلی و آن هم مسبوق است به مادهٔ قبلی. فلاسفهٔ ما به این ماده‌های قبلی می‌گویند «علل إعدادی» [چون] این ماده‌های قبلی شرط قابلیت قابل هستند؛ یعنی فقط قابلیت وجود را به شیء می‌دهند نه فعلیت وجود را. مثلا می‌بینیم که در عالم، نظام توالد و تناسل هست. در این نظام توالد و تناسل، پدری می‌بینیم. مادری می‌بینیم و مادهٔ مَنَویّه‌ای می‌بینیم. از نظر یک عالم طبیعی همینها علت است، ولی فیلسوف به اینها می‌گوید «علل مُعِدّه» نه علل موجِده. «اینها علل مُعِدّه‌اند» یعنی اینها فقط حرکاتی است که ماده را آماده می‌کند برای فعلیتی که از مافوق افاضه می‌شود. «أَفَرَأَيْتُمْ ما تَحْرُثونَ. أَأَنْتُمْ تَزْرَعونَهُ أَمْ نَحْنُ الزّارِعونَ[1]»، «أَفَرَأَيْتُمْ ما تُمْنونَ. أَأَنْتُمْ تَخْلُقونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخالِقونَ[2]».

فلاسفه این علل مُعِدّه را علل بالعرض می‌نامند نه علل بالذات. آنها می‌گویند: علل

---

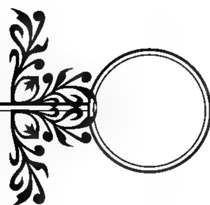
۱. واقعه / ۶۳ و ۶۴.
۲. واقعه / ۵۸ و ۵۹.

بالذات همان علل موجده‌اند (که به آنها علل موجبه هم می‌گویند). تا اینجا این چند مطلب را دانستید: یکی اینکه هر حادثی مسبوق است به قوه‌ای و به ماده‌ای که حامل این قوه است. [پس] هر حادثی قبل از خودش ماده‌ای دارد. دوم اینکه آن ماده‌های قبلی علل مُعِدّه‌اند نه علل موجده، [به عبارت دیگر:] علل بالعرض‌اند نه علل بالذات.

حال نتیجه می‌گیریم: اگر شیء حادث نباشد نیاز به علت مُعدّه ندارد. حادث است که مسبوق به مادهٔ قبلی است، ولی اگر شیئی حادث زمانی نباشد نیازمند به مادهٔ قبلی نیست. پس حدوث مناط احتیاج به علت مُعدّه است. پس صحیح است که بگوییم آن بحثی که مطرح می‌کنیم که «آیا مناط احتیاج به علت حدوث است یا امکان یا...؟» در علتهای بالذات و حقیقی و موجده است. اما در علتهای بالعرض که زماناً هم بر معلول تقدم دارند و در زمانی که معلول موجود می‌شود آنها معدوم‌اند، حدوث شیء مناط احتیاج به آنهاست؛ یعنی شیء چون حادث است به ماده احتیاج دارد و اگر حادث نبود به ماده احتیاج نداشت؛ به تعبیری که اینجا مطرح کردیم: شیء چون حادث است به علت مُعدّه احتیاج دارد و اگر حادث نبود به علت مُعدّه احتیاج نداشت.

تقدم و تأخر و اقسام این دو





جلسهٔ صد و دوازدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۵

فی ذکر التقدم و التأخر و أقسامها[۱]

رابطهٔ بحث حدوث و قدم با بحث تقدم و تأخر

در این کتاب «حدوث و قدم» را عنوان یک مرحله قرار داده‌اند و در ذیل حدوث و قدم بحث تقدم و تأخر را مطرح کرده‌اند؛ یعنی هر دو بحث را در یک باب قرار داده‌اند و از نظر ترتیب اصالت را به حدوث و قدم داده‌اند و تقدم و تأخر را به عنوان فصلی از فصول حدوث و قدم مطرح کرده‌اند. البته می‌توانست عکس این قضیه باشد؛ یعنی عنوان مرحله را تقدم و تأخر و معیت قرار بدهند و حدوث و قدم را از فروع قرار بدهند. و نیز می‌توانستند هر یک از اینها را مستقل قرار بدهند. به هر حال نوعی خویشاوندی میان این دو بحث هست. جهت خویشاوندی روشن است: ما حدوث را تعریف کردیم به مسبوقیت وجود شیء به عدمش. پس در مفهوم حدوث، مسبوقیت است. مسبوقیت هم متضایف است با سابقیت، و مسبوقیت و سابقیت یعنی تقدم و تأخر. پس در واقع حدوث و قدم از آنجا پیدا می‌شود که در نظام هستی تقدم و تأخر وجود دارد و اگر تقدم و تأخری نبود حدوث و قدمی هم در

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۵۵ (مرحلهٔ ۹، فصل ۵).

عالِمْ معنی نداشت.

تقدم و تأخر از احوال موجود بما هو موجود است

در باب تقدم و تأخر مطلب را چنین عنوان کرده‌اند: از جمله احوال موجود بما هو موجود، تقدم و تأخر است. می‌دانید که همیشه از اول فلسفهٔ اولیٰ بحث می‌کنند که موضوع فلسفهٔ اولیٰ «موجود بما هو موجود» است و [فلسفهٔ اولیٰ] از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند؛ یعنی هر حکمی که از آنِ موجود بما هو موجود باشد، مربوط می‌شود به فلسفهٔ اولیٰ. موجود گاهی از آن جهت که موجود است، بدون آنکه جنبهٔ دیگری دخالت داشته باشد، متصف به صفتی است، و گاهی از آن جهت که تعینی خاص دارد متصف به صفتی است. اگر یک تعین خاص، حکمی به موجود بدهد مسأله از فلسفهٔ اولیٰ خارج می‌شود و مربوط می‌شود به یکی از علوم طبیعی و ریاضی و امثال اینها.

می‌گویند: «از جملهٔ احکام و عوارض موجود بما هو موجود، تقدم و تأخر است». در ابتدا انسان خیال می‌کند تقدم و تأخر هم یک پدیدهٔ طبیعی است، در صورتی که این طور نیست. تقدم و تأخر، میان اشیاء وجود دارد بدون اینکه پدیده‌ای در مقابل اشیاء شمرده شود، بلکه یک حکم و رابطه است که در همهٔ اشیاء به نحوی وجود دارد؛ انواع تقدم و تأخر، در میان موجودات وجود دارد.

سیر بحث

در اینجا اول دربارهٔ انواع تقدم و تأخر بحث می‌کنیم؛ در واقع دربارهٔ وجود تقدم و تأخر بحث می‌کنیم. بعد دربارهٔ ماهیت تقدم و تأخر بحث می‌کنیم. مقصود از بحث دربارهٔ ماهیت تقدم و تأخر این است که می‌خواهیم ببینیم اصلا ملاک تقدم و تأخر چیست.

در منطق خوانده‌ایم که:

أُسّ المطالب ثلاثة عُلِم مطلب ما، مطلب هل، مطلب لِم

گاهی انسان، اول از چیستی شیء بحث می‌کند و بعد سراغ هستی آن می‌رود. البته هیچ وقت بدون آنکه هستی روشن بشود چیستی واقعی به دست نمی‌آید؛ چون ما لا وجودَ له لا ماهیةَ له، تا شیء وجود نداشته باشد ماهیت ندارد. این است که می‌گویند: اگر قبل از اینکه سراغ هستی بروید سراغ چیستی بروید، تعریف شما تعریف حقیقی نیست، بلکه یک شرح الاسم و شرح اللفظ است. ولی اگر اول سراغ هستی بروید و بعد سراغ چیستی،

تعریف تعریف حقیقی است؛ یعنی معلوم شده که یک واقعیتی در عالم وجود دارد، آنوقت می‌خواهید ببینید آن واقعیتِ موجود چیست.

در اینجا به سبک دوم عمل کرده‌اند؛ یعنی اول پرداخته‌اند به اینکه «آیا صفاتی به نام تقدم و تأخر در عالم وجود دارد؟ و اینهایی که وجود دارد چند نوع است؟» و بعد پرداخته‌اند به اینکه «اصلا ماهیت تقدم و تأخر چیست؟». پس اول سراغ وجود و هستی [تقدم و تأخر] می‌رویم.

تقدم و تأخر بالزمان

ما در میان اشیاء یک واقعیت و رابطه‌ای درک می‌کنیم که هیچ نمی‌توانیم در وجود آن شک کنیم. در درجهٔ اول تقدم و تأخر بالزمان را در نظر می‌گیریم. می‌بینیم یک نوع رابطه‌ای میان اشیاء برقرار است که می‌گوییم «فلان حادثه قبل از فلان حادثه واقع شد و فلان حادثه بعد از فلان حادثه واقع شد». اگر از ما بپرسند «چرا این حادثه قبل از آن حادثه واقع شد؟» می‌گوییم: چون آن حادثه مقارن با فلان زمان و این حادثه مقارن با فلان زمان واقع شده است. مثلا اگر از ما بپرسند «آیا محقق حلّی قبل از شیخ بهایی است یا شیخ بهایی قبل از محقق حلّی؟» می‌گوییم: محقق حلّی قبل از شیخ بهایی است چون وفات محقق حلّی در قرن هفتم هجری است و وفات شیخ بهایی در قرن یازدهم هجری. پس چون محقق حلّی در آن زمان است و شیخ بهایی در این زمان و زمان محقق حلّی بر زمان شیخ بهایی مقدم است می‌گوییم محقق حلّی بر شیخ بهایی مقدم است.

حال نقل کلام می‌کنیم به خود زمان. چرا قرن هفتم بر قرن یازدهم مقدم است؟ آیا این یک امر قراردادی است؟ چه چیزی در اینجا هست که می‌گویید «قرن هفتم بر قرن یازدهم مقدم است»؟ آیا این یک قرارداد است و می‌توانیم از فردا بگوییم قرن یازدهم قبل از قرن هفتم بوده، یا این یک واقعیت است؟ قطعا یک واقعیت است و نمی‌توان در آن شک کرد.

تقدم و تأخر بالرتبه

حال آیا [تقدم و تأخر] منحصر در امور زمانی است؟ نه، در غیر امور زمانی هم هست. در مورد امور مکانی هم همین‌طور است. مثلا برای مسافری که از جادهٔ کناره از قم به مشهد می‌رود بابل قبل از ساری است. «بابل قبل از ساری است» یک واقعیت است یا یک

اعتبار؟ قبلیت بابل نسبت به ساری یک واقعیت است. چه چیزی در بابل هست که در ساری نیست، یا چه چیزی در ساری هست که در بابل نیست و خلاصه چه شده که می‌گوییم «این قبل از آن است»؟ این هم نوع دیگری از تقدم و تأخر است که به آن تقدم و تأخر رتبی می‌گوییم.

یک سلسله امور مترتبهٔ دیگر را در نظر بگیرید. مثلا می‌گوییم: انسان نوع الانواع است و جنس قریبش حیوان است و جنس بعیدش جسم نامی است و جنس ابعدش جسم مطلق و جنس ابعد از آن ابعدش جوهر است. اگر کسی بگوید «بعد از حیوان، جسم مطلق است و بعد از جسم مطلق، جسم نامی است» می‌گوییم: غلط گفتی؛ یعنی ما نوعی تقدم و تأخر و یک نوع ترتب در اینجا قائلیم. این یک امر قراردادی نیست، بلکه حساب دارد. خلاصه در اینجا هم چنین چیزی درک می‌کنیم.

تقدم و تأخر بالطبع

می‌رویم سراغ یک سلسله امور دیگر. می‌بینیم در بعضی امور دیگر هم نظیر اینها هست. یک کل را ـ که دارای اجزاء است ـ در نظر بگیرید. مثلا مثلث از سه خط تشکیل می‌شود. اینجا می‌گوییم «باید سه خط موجود باشد تا مثلث موجود باشد». آیا این تعبیر درست است، یا این تعبیر دیگر: «باید مثلث موجود باشد تا سه خط موجود باشد»؟ آیا ضلعها بر مثلث مقدم‌اند، یا مثلث بر ضلعها مقدم است؟ اضلاع بر مثلث مقدم‌اند؛ چون مثلث از اضلاع فراهم شده، نه اضلاع از مثلث. آنوقت اینجا یک اصل کلی می‌گوییم: هر وقت چیزی از یک سلسله اشیاء فراهم شده باشد می‌گوییم آن فراهم شده (یعنی مرکّب) متأخر است و آن فراهم کننده‌ها متقدم‌اند. باید جزء وجود داشته باشد تا کل وجود پیدا کند. کل از اجزاء فراهم می‌شود، نه اجزاء از کل. پس میان اجزاء و کل نوعی تقدم و تأخر قائلیم. این هم باز درکی است که ذهن ما در چنین مواردی دارد.

تقدم و تأخر بالعلّیه

مورد دیگر علیتهاست. ما در جای خودش ثابت کرده‌ایم که: الشیء ما لم یجب لم یوجد؛ یعنی تا وجود یک چیز به حد ضرورت نرسد موجود نمی‌شود. از طرف دیگر شیء بدون علت موجود نمی‌شود و علتش هم تا وجوب و ضرورت پیدا نکند موجود نمی‌شود. فرض کنید الف علت ب باشد. اگر از ما بپرسند «ب چرا وجود پیدا کرد؟ چه مانعی داشت که ب

وجود پیدا نکند؟» می‌گوییم: ب در شرایطی قرار گرفته بود که وجودش ضروری بود؛ یعنی وجود ب وجوب پیدا کرد. چرا وجوب پیدا کرد؟ چون علتش که الف است وجوب پیدا کرد. پس ما در اینجا دو ضرورت و وجوب و به تعبیر دیگر دو وجود ضروری داریم: وجود علت و وجود معلول[1]. در اینجا ما نوعی تقدم و تأخر میان وجود ضروری علت و وجود ضروری معلول قائلیم. این چیزی است که عقل ما درک می‌کند و اصلا به حس ما مربوط نیست. از نظر حس ما احیانا علت و معلول مقارن یکدیگرند، ولی از نظر عقل ما علت تقدم دارد بر معلول. وقتی تسبیحی در دست ما باشد دستمان را که حرکت می‌دهیم تسبیح هم حرکت می‌کند. اینها دو شیءاند که هم‌زمان با یکدیگر حرکت می‌کنند؛ یعنی این طور نیست که اول دست حرکت کند و در آنِ بعد تسبیح حرکت کند، بلکه اینها دو حرکت هم‌زمان‌اند. ولی در عین حال می‌گوییم «تحرکت الید فتحرکت السبحة»؛ یعنی با «فاء» ذکر می‌کنیم: دست حرکت کرد «پس» تسبیح حرکت کرد. آیا مقصود از این «پس» این است که تسبیح در آنِ دوم حرکت کرد؟ نه، ولی در عین حال اینجا نوعی تقدم و تأخر درک می‌کنیم. در اینجا در آنِ واحد دو وجود پیدا شده است که هر دو هم ضروری‌اند، ولی یکی از این دو وجود وابسته به دیگری است و آن دیگری مستغنی از این است. حرکت تسبیح وابسته به حرکت دست است، ولی حرکت دست وابسته به حرکت تسبیح نیست. این است که این را با کلمهٔ «فاء» بیان می‌کنیم. الفاء للترتیب باتصال. ترتیب یعنی تقدم و تأخر.

تقدم و تأخر بالشرف

تقدم و تأخر دیگری هست که از آن تعبیر به تقدم و تأخر بالشرف یا بالفضل می‌شود. دو مجتهد را در نظر بگیرید که هر دو در علم فقه متخصص‌اند. می‌خواهید ببینید از نظر علمی[2] به کدام یک از این دو باید رجوع و از او تقلید کرد. می‌گویید: «آقای زید مقدم است بر آقای عمرو» و تعبیر «تقدّم» را به کار می‌برید. یا فرض کنید دو دانشجو در یک کلاس، معروف‌اند به اینکه دانشجویان خوبی هستند. از معلم می‌پرسید «آیا فرقی هم میان این دو دانشجو هست؟». می‌گوید: بله، آقای الف جلوتر از آقای ب است. تعبیر «جلوتر» را به کار می‌برد که به معنای «مقدّم» است. در اینجا می‌خواهیم بگوییم در یک فضیلت که علم

---

۱. می‌توانید بگویید «ضرورت علت و ضرورت معلول» و نیز می‌توانید بگویید «وجود ضروری علت و وجود ضروری معلول».
۲. فرض کنید از جهات دیگر علی‌السویه‌اند.

باشد این جلوتر است. اینجا غیر از اعلم بودن چیز دیگری نمی‌خواهیم بگوییم، ولی این مطلب را با کلمهٔ تقدم و تأخر بیان می‌کنیم.

بنابراین ما اجمالا می‌دانیم که در مواردی ذهن ما چیزی را درک می‌کند که آن را با کلمهٔ تقدم و تأخر بیان می‌کند.

دو سؤال

حال یک سؤال این است: آیا در این موارد تقدم و تأخر مشترک معنوی است؟ یعنی آیا این موارد، انواع تقدم و تأخرند و جامع مشترک دارند؟ یا نه، اصلا تقدم و تأخر مشترک لفظی است؟

ممکن است کسی بگوید «اینها تسمیه و نام‌گذاری است و دیگر جای بحث بـرای یک فیلسوف ندارد» و ممکن است کسی بگوید «تقدم و تأخر مشترک معنوی است». اگر تقدم و تأخر مشترک معنوی است، جامع مشترک میان همهٔ این اقسام چیست؟

مسألهٔ دیگر: آیا می‌توان بعضی از این تقدم و تأخرها را به بعض دیگر ارجاع کرد؟ این هم مسألهٔ مهمی است. لقائل أن یقول: همهٔ تقدم و تأخرها به یکی یا دو تا یا سه تا برمی‌گردد؛ یعنی باقی تقدم و تأخرها همینهاست در شکل دیگر. این حرف حرف کوچکی هم نیست. مثلا برخی می‌گویند: تقدم و تأخر رتبی (یعنی تقدم و تأخر بالمکان) هـمان تقدم و تأخر بالزمان است، نه چیز علی‌حده‌ای. وقتی به مسافری کـه از راه کـناره عـازم مشهد است می‌گوییم «بابل مقدم بر ساری است» در واقع می‌خواهیم بگوییم تو در مسیر رفتنت از قم به مشهد، در زمان اول به بابل می‌رسی و در زمان بعد به ساری. پس «بابل مقدم است بر ساری» مَجاز است و در واقع می‌خواهیم بگوییم: در حرکت از قم به مشهد، زمان رسیدن به بابل مقدم است بر زمان رسیدن به ساری. پس تقدم بالمکان برگشت به تقدم بالزمان و چیز علی‌حده‌ای نیست.

در تقدم و تأخر بالشرف هم گفته شده است که برمی‌گردد به تقدم و تأخر زمانی[1]. گفته‌اند: اگر مثلا دو نفر عالم در یک رشتهٔ علمی داشته باشیم و یکی از اینها اعـلم از دیگری باشد، اینجا اگر به اعلم می‌گوییم «مقدم» در واقع اگر ذهن خودمان را بشکافیم یک معنی مجازی بیان کرده‌ایم. توضیح اینکه: وقتی دو نفر عالم باشند و یکی اعلم از

۱. برخی این حرف را گفته‌اند.

دیگری باشد، در مجالسْ آن که اعلم است زودتر از دیگری حرکت می‌کند و بیرون می‌رود. پس وقتی می‌گوییم «این از آن جلوتر است» در واقع می‌خواهیم بگوییم: این در مقامی از علم است که نتیجهٔ این مقام علمی این است که وقتی در اجتماع قرار بگیرد همیشه جلوتر از دیگری راه می‌رود؛ پس زمان بیرون رفتن این از اتاق یا داخل شدنش در اتاق، مقدم است بر زمان بیرون رفتن یا داخل شدن او. پس این تقدم و تأخر هم برمی‌گردد به تقدم و تأخر زمانی.

اینها احتمالاتی است که در اینجا گفته شده و ما بعد در این مورد بحث خواهیم کرد.

در اوایل کتاب گفته‌ایم که یکی از کارهای فلسفه تحقیق در ماهیت اشیاء است. ما باید به دست بیاوریم که تقدم و تأخر چیست. ما وجود تقدم و تأخر را درک می‌کنیم، ولی در مورد ماهیت و ملاکش باید بحث کنیم. در این اولین فصل از مباحث تقدم و تأخر[1] فقط بیان می‌کنند که در عالم چیزی وجود دارد به نام تقدم و تأخر، که انواعی دارد. در فصل بعد کم‌کم وارد تحقیق می‌شوند که «آیا تقدم و تأخر مشترک معنوی است؟ و اگر مشترک معنوی است جامع مشترک چیست؟».

تقسیم کلی به متواطی و مشکّک

حال مطلبی را عرض کنم که در اینجا ذکر نشده[2] و برای مباحث بعدی مفید است. در منطق، کلی را تقسیم می‌کنند به متواطی و مشکّک. می‌گویند: کلی متواطی آن است که صدقش بر همهٔ افراد علی‌السویه است و کلی مشکّک آن است که صدقش بر افراد بالتفاوت است. در کلی مشکّک بعضی از افراد نسبت به بعض دیگر در این که مصداق این کلی باشند اولیٰ هستند. بدون شک در میان کلی‌ها مشکّک وجود دارد. اتفاقا این بحث آن طور که باید، در منطق شکافته و تشریح نشده است. بعضی کلی‌ها صدقشان بر افرادشان علی‌السویه است. مثلا افراد کلی آب در اینکه مصداق آب باشند تفاوتی ندارند؛ یعنی صدق آب بر همهٔ افراد علی‌السویه است و لهذا در مورد آب أفعل تفضیل به کار نمی‌بریم و نمی‌گوییم «این آب‌تر است از آن». ولی بعضی کلی‌های دیگر چنین نیستند مثل سفید و عالِم.

---

۱. [فصل ۵.]

۲. در فصلهای بعد به مطلبی اشاره شده است که مقداری با آنچه ما اینجا می‌خواهیم بگوییم، متفاوت است.

نظریهٔ بوعلی در کلی مشکّک

در اینجا امثال بوعلی نظریه‌ای دارند و شیخ اشراق و صدرالمتألهین هر کدام نظریهٔ دیگری دارند. نظریهٔ امثال بوعلی این است که تشکیک در کلی‌های عَرَضی است؛ یعنی تشکیک در چیزهایی است که به آنها «عرضی خاص» یا «عرضی عام» می‌گوییم؛ یعنی تشکیک در چیزی است که ماهیت افراد خودش نیست. هر کلی که افرادش مصداق بالذاتش نیستند بلکه مصداق بالعرضش هستند می‌تواند مشکک باشد، مثل ابیض و عالِم. اما هر کلی که ذاتی افراد خودش است نمی‌تواند مشکک باشد، مثل ماء، هوا، نار و انسان. این است که امثال بوعلی می‌گویند «تشکیک در ماهیت جایز نیست» یعنی کلی مشکک وجود دارد ولی هیچ کلی مشککی ماهیت افراد خودش نیست، جنس یا نوع یا فصل نیست، بلکه کلی مشکک عرضی عام یا عرضی خاص است. در عرضی، مصداقها مصداقهای بالعرض‌اند نه بالذات. در واقع در کلی ذاتی وقتی مثلا می‌گوییم «این آب است» به این معناست که این وجودِ آب است، اما در کلی عرضی وقتی می‌گوییم «این ابیض است» به این معناست که چیزی هست به نام بیاض و چیزی هست به نام جسم که غیر بیاض است، و میان این دو چیز نسبتی برقرار است. پس کلی ذاتی یعنی آنچه مصداقش آن است؛ زید انسان است، نه اینکه زید چیزی است که با انسانیت رابطه و نسبتی دارد، بلکه زید خود انسانیت است. ولی وقتی می‌گوییم «زید سفید است» به این معناست که زید واقعیتی است و سفیدی واقعیتی دیگر، و میان این دو واقعیت رابطه و نسبت حالّ و محل برقرار است؛ یعنی بیاض در زید حلول کرده.

پس حرف امثال شیخ این است که کلی مشکّک فقط در جایی است که مصداقْ بالعرض است، که در اینجا معنی مصداق بودن این است که این شیء نسبتی دارد با آن مبدأ اشتقاق، نه اینکه واقعا این شیء وجود آن کلی است[1]. به تعبیر دیگر: کلی مشکّک از نوع مشتقات است و معنی مصداق بودنِ مصداق در آنها این است که مصداقِ ذاتی است که نسبتی دارد با مبدأ اشتقاق.

پس در واقع مطلب در مشکّک چنین است: مبدأ مشترکی وجود دارد که اشیائی با آن نسبت دارند، ولی این اشیاء در این نسبت با یکدیگر اختلاف دارند. مثلا اجسامی با بیاض

---

۱. سؤال: نسبت به مصادیق خودش بالعرض نیست و باید برگردد به بالذات.
استاد: حرف شما صحیح است، ولی اینها این را نمی‌گویند.

نسبت دارند، ولی نسبتهای این اجسام با بیاض، به طور متساوی نیست. این، مطلب خیلی دقیقی است.

نظر شیخ اشراق در کلی مشکّک

اما شیخ اشراق می‌گوید «این حرف صحیح نیست» و حق هم دارد که ایراد بگیرد. او می‌گوید: ما اگر سراغ ابیض هم نرویم و سراغ خود بیاض برویم می‌توانیم همین حرف را بزنیم[1]. بله، جسمها مصداق بالعرض ابیض‌اند و ابیض نسبت به مصادیق خودش کلی عرضی است، ولی بیاض نسبت به مصادیقش عرضی نیست، بلکه ذاتی و ماهیت است. در عین حال می‌بینیم که بیاضها در بیاض بودن متفاوت‌اند و اصلا صدق بیاض بر افراد بیاض بالتفاوت است. پس اینکه گفته‌اند «تشکیک در ماهیت جایز نیست» صحیح نیست.

المیز إمّا بتمام الذات ‌ ‌ أو بعضها او جا بمنضمات
بالنقص والکمال فی المهیة ‌ ‌ ایضاً یجوز عند إلاشراقیة[2]

نظر صدرالمتألهین در کلی مشکّک

صدرالمتألهین می‌گوید: هیچ کدام از این دو نظر صحیح نیست؛ البته ایشان در مقایسه میان حرف شیخ و حرف شیخ اشراق، حرف شیخ را قبول می‌کند، ولی می‌گوید: تشکیک حقیقی در مراتب وجود است[3] و اصلا به مفاهیم و ماهیات مربوط نیست، نه ماهیات عرضی و نه ماهیات ذاتی. تشکیک حقیقی در نهایت امر به وجود برمی‌گردد و در ماهیات هم احیانا به تبع وجود تشکیک پیدا می‌شود، آنهم نه ماهیات ذاتی، بلکه همانهایی که شیخ کلی عرضی دانسته، که اینها هم در واقع ماهیت نیستند، چون مشتق‌اند و مشتقات مصداق واقعی ندارند. پس در ماهیات و مفاهیم عرضیه، به تبع وجود تشکیک پیدا می‌شود.

پس گرچه منطقیین این طور که ما تحلیل کردیم تحلیل نکرده‌اند، ولی رسیدیم به اینجا که در کلی مشکّکی که منطقی می‌گوید، باید مبدأ اشتقاقی وجود داشته باشد و لااقل

۱. شیخ این را قبول ندارد.
۲. منظومه، المقصد الاول، الفریدة الاولی.
۳. ایشان این مطلب را از اصالةالوجود نتیجه گرفته است.

دو امر دیگر وجود داشته باشد که این دو امر مصداق ذاتی آن نیستند ولی انتساب به آن دارند و در انتسابشان به آن متفاوت‌اند.

ارتباط بحث کلی مشکّک با بحث تقدم و تأخر

در اینجا حرف منطقیین در باب کلی متواطی و مشکّک نزدیک می‌شود به حرف فلاسفه در باب تقدم و تأخر که در فصل بعد آمده. متأخرین از فلاسفه[1] وقتی که دنبال جامع مشترک میان اقسام تقدم و تأخر رفته‌اند، به اینجا رسیده‌اند که اصلا معنای تقدم و تأخر این است که دو شیء در امر سومی اشتراک داشته باشند و آنچه که یکی از این دو شیء از امر مشترک دارد دیگری دارد و این دیگری از همان امر مشترک چیزی دارد که اوّلی ندارد. این به همان مسألهٔ تشکیک برمی‌گردد، منتها منطقی از آن امر سوم شروع کرده و گفته «کلی اگر نسبت به افراد، متفاوت بود مشکّک است» ولی فیلسوف از افراد شروع کرده و گفته «دو امر که در امر سومی شرکت دارند اگر در آن امر سوم متفاوت باشند و آنچه یکی از آن امر سوم دارد دیگری داشته باشد و دیگری از امر سوم چیزی داشته باشد که اولی ندارد، این معنای تقدم است». پس تقدم و تأخر به تشکیک برگشت. حداقل به صورت سؤال می‌گوییم: آیا تقدم و تأخر به تشکیک بر نمی‌گردد؟

روی این حساب، تقدم بالزمان نوعی تشکیک است. البته پیاده کردنش آسان نیست. ما فعلا اصل مطلب را می‌گوییم و الّا برای پیاده کردنش دچار اشکالاتی شده‌اند، مخصوصا در باب تقدم بالزمان اشکال عظیمی وجود دارد. خلاصه تقدم بالزمان، تقدم بالرتبه، تقدم بالطبع، تقدم بالعلیه و تقدم بالشرف هر کدام نوعی تشکیک‌اند.

این بحث مقدمه‌ای بود برای فصل بعد تا ببینیم: آیا ماهیت تقدم و تأخر برمی‌گردد به همان چیزی که منطقیین به آن تشکیک می‌گویند؟ آیا امکان دارد میان همهٔ اقسام تقدم و تأخر حتی تقدم و تأخر بالزمان جامع مشترکی باشد؟

مرحوم آخوند تقدم بالدهر را قبول ندارد

از اقسام تقدم و تأخر، تقدم و تأخر بالزمان و بالعلیه را قدمای از فلاسفه گفته‌اند و اقسام دیگر را متأخرین تدریجا ملحق کرده‌اند. میرداماد نوعی تقدم و تأخر قائل است که اسم آن

---

۱. این حرف از متأخرین است نه متقدمین.

را تقدم بالدهر گذاشته، که حاجی در **منظومه** آن را نقل کرده‌اند. مرحوم آخوند چون به حدوث دهری میرداماد معتقد نیست قهرا به تقدم و تأخر دهری هم معتقد نیست. ولی چون ایشان به خود میرداماد معتقد است و برای او احترام زیادی قائل است اصلا حرف میرداماد را طرح نمی‌کند؛ چون اگر طرح کند باید رد کند، در حالی که ایشان نمی‌خواهد به استاد خودش اهانت کند. این است که ایشان در باب حدوث و قدم اصلا اسمی از حدوث دهری نبرده و در باب تقدم و تأخر هم اصلا اسمی از سبق دهری نبرده، در صورتی که متأخرین و حتی حاجی آن را نقل کرده‌اند. اگر ترتیب فعلی **اسفار** را تا اندازه‌ای ملاک قرار دهیم ایشان در وقتی که این قسمت را می‌نوشته هنوز میرداماد زنده بوده؛ چون در مباحث جواهر و اعراض و نیز همین جا در باب قوه و فعل هر جا اسمی از میرداماد می‌برد با عبارت «مدّ ظلّه العالی» یا «أدام الله ظلّه علی رؤوسنا» همراه است.

تقدم بالحقیقه

خود مرحوم آخوند دو نوع تقدم و تأخر دیگر به انواع قبلی اضافه کرده. یکی از اینها بنا بر اصالت وجود است، یعنی بنا بر اصالت وجود باید به چنین تقدم و تأخری قائل شد، و دیگری بنا بر وحدت تشکیکی وجود است. اما آنچه که بنا بر اصالت وجود است مرحوم آخوند اسم آن را «تقدم بالحقیقه» گذاشته. گاهی دو چیز هر دو متصف می‌شوند به تحقق و حقیقت داشتن، ولی یکی از این دو آن حقیقت داشتن و واقعی بودن را بالذات دارد و دیگری به تبع اوّلی؛ به عبارت دیگر: آن اوّلی واقعیت داشتن را بلا واسطةٍ فی العُروض دارد و دومی بواسطةٍ فی العروض. بنا بر اصالت وجود، هم وجود موجود است و هم ماهیت، ولی وجود موجود است بالذات و ماهیت موجود است بالعرض و المجاز[1]. بنابراین هم وجود و هم ماهیت متصف به موجودیت می‌شوند، ولی چون وجود موجود است ماهیت موجود است، نه بر عکس و نه اینکه در عرض یکدیگر موجود باشند. به تعبیری که گاهی فلاسفه و بیشتر اصولیین به کار می‌برند: وجود موجود است بلا حیثیة تقییدیة، و ماهیت موجود است بحیثیة تقییدیة. بنابراین انتساب وجود به موجودیت أولی و اقدم است از انتساب ماهیت به موجودیت. این هم نوع دیگری از تقدم و تأخر است که قائلین به اصالت وجود آن را بیان می‌کنند.

۱. این مطلب را مکرر گفته‌ایم و دیگر تکرار نمی‌کنیم.

تقدم بالحق

نوع دیگری از تقدم و تأخر را مرحوم آخوند بیان می‌کند که اسم آن را «تقدم بـالحق[۱]» گذاشته. البته به قول مرحوم آخوند این مطلبی است که لا یعرفه إلّا الراسخون فی العلم. معنای «تقدم بالحقیقه» این بود که در حقانیت و واقعیت، یکی بر دیگری تقدم دارد؛ یعنی یکی اولا و بالذات واقعی است و دومی ثانیا و بالعرض. اما در «تقدم بالحق» می‌خواهیم بگوییم: دو امر که هر دو بالذات واقعی هستند و هر دو از مراتب حقیقت‌اند، یکی از این دو از شئون و اطوار دیگری است. در این معنای تقدم و تأخر حتی تعبیر به علیت و معلولیت هم نمی‌خواهیم بکنیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم یکی از این دو از شئون و حیثیات و اطوار دیگری است. خود مراتب وجود در رابطهٔ با یکدیگر بعضی بر بعض دیگر تقدم دارند، ولی این تقدم، تقدم بالحق است. تقدم وجود بر ماهیت، تقدم بالحقیقه است و تقدم بـعض مراتب وجود بر بعض دیگر تقدم بالحق است.

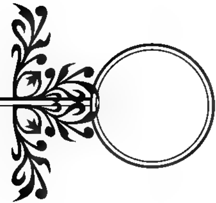
این تقدم بالحق چون به تعبیر خود مرحوم آخوند خیلی رقیق بوده و لا یـعرفه إلّا الراسخون فی العلم، متأخرین مثل حاجی اگر اسمی از آن برده‌اند، شرح و توضیح نداده و رد شده‌اند. خود مرحوم آخوند هم اینجا به طور مختصر می‌گوید و رد می‌شود.

---

۱. یعنی تقدم به حقانیت.

آیا اقسام تقدم و تأخر مشترک معنوی اند یا لفظی؟





جلسهٔ صد و سیزدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۶

فی کیفیة الاشتراک بین هذه الأقسام[۱]

خلاصهٔ مباحث گذشته

بحث دربارهٔ تقدم و تأخر بود. عرض کردیم تقدم و تأخر مفهومی فلسفی است که مانند بسیاری از مفاهیم فلسفی دیگر ابتدا خیلی ساده به نظر می‌رسد، ولی وقتی می‌خواهیم آن را تحلیل کنیم، در به دست آوردن معنی آن دچار ابهام و اشکال می‌شویم. اجمالا دیدیم که ذهن در مواردی تقدم و تأخر را درک می‌کند، مثل: تقدم بالمرتبه، تقدم بالطبع، تقدم بالشرف، تقدم بالزمان، و تقدم بالذات و العلیه.

بعد در بحث از اینکه اصلا معنی تقدم و تأخر چیست، گفتیم: امثال شیخ[۲] تقدم و تأخر را این گونه تعریف کردند: اگر دو امر در امری اشتراک داشته باشند و آنچه از این امر مشترک در یکی از این دو هست، در دیگری باشد ولی دیگری از این امر مشترک چیزی

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۵۸ (مرحلهٔ ۹، فصل ۶).
۲. شاید این مطلب از شیخ شروع شده باشد.

را داشته باشد که اولی ندارد، اینجا مفهوم تقدم و تأخر مصداق پیدا می‌کند. پس اینکه شیئی متقدم باشد و شیء دیگری متأخر، به این معناست که در مقایسه با یک امر مشترک، متقدم جلوتر از متأخر است. این بیانی بود که شیخ در اینجا کرده است.

اشکال: تعریف شیخ بر تقدم بالزمان صدق نمی‌کند

اینجا اشکالی به وجود آمده است و آن این است: این تعریف در بعضی از اقسام تقدم صادق نیست و آن تقدم بالزمان است که شاید معروفترین اقسام تقدم است. وقتی می‌گوییم «سعدی بر حافظ متقدم است و حافظ متأخر از سعدی است» آیا به این معناست که در اینجا امر مشترکی هست که هر چه از آن امر مشترک را حافظ دارد سعدی هم دارد، ولی سعدی از آن امر مشترک چیزی دارد که حافظ ندارد؟ آیا مثلا سعدی از زمان چیزی را دارد که حافظ ندارد؟ نه، این [تعریف] در اینجا معنی ندارد. سعدی در قسمتی از زمان قرار گرفته که اختصاص به خودش دارد و حافظ نیز در قسمتی از زمان قرار گرفته که اختصاص به خودش دارد. اگر زمان مطلق را در نظر بگیرید هر دو در آن مشترکند بدون اینکه یکی نسبت به دیگری اولویتی داشته باشد، و اگر زمان خاص را در نظر بگیرید آنچه را که متقدم از زمان خاص خودش دارد، متأخر چیزی از آن ندارد، و آنچه را که متأخر از زمان خاص خودش دارد متقدم چیزی از آن ندارد.

اینجاست که بعضی ادعا کرده‌اند که اصلا اطلاق تقدم و تأخر در این موارد متعدد [یعنی در اقسام تقدم و تأخر] به اشتراک لفظی است؛ یعنی مثلا در دو سه مورد از این موارد امر مشترکی وجود دارد، ولی در بعضی موارد دیگر اطلاق تقدم و تأخر یا مجاز و نوعی تشبیه است و یا اساسا به اشتراک لفظی است و هیچ وجه مشترکی در کار نیست. شاید کسی که این شبهه را طرح کرده شیخ اشراق باشد. مرحوم آخوند فعلا روی این اشکال پافشاری دارد و می‌گوید: این تعریف جامعی که برای تقدم و تأخر بیان شده، در مورد زمان صدق نمی‌کند.

نقل عبارتی مجمل از شیخ در شفا

آنوقت ایشان عبارتی از شیخ در **شفا** نقل می‌کند. شیخ عبارت مجملی در **شفا** دارد که می‌توان آن را به گونه‌ای معنی کرد که بنا بر آن، از نظر شیخ هم در همهٔ موارد اشتراک معنوی نیست، بلکه در بعضی موارد بالمجاز یا به اشتراک لفظی است. ولی همین عبارت

را می‌توان همان طور که حاجی معنی کرده، به طور دیگری هم معنی کرد که بنا بر آن معنی، در اصطلاح فلاسفه واقعا یک معنی مشترک وجود دارد؛ یعنی در همهٔ مواردْ این معنا که «هر چه از آن امر مشترک برای متأخر است برای متقدم هم هست و متقدم از آن امر مشترک چیزی دارد که متأخر ندارد» وجود دارد؛ و مقصود شیخ از اینکه در اینجا کلمهٔ مجاز و اشتراک را به کار برده این است که در ابتدا عرف بعضی از این موارد را اصطلاح کرده و موارد دیگر را به صورت مجاز یا اشتراک لفظی به کار برده، ولی آن معنی خاصی که فلاسفه در اصطلاح خاص خودشان کشف کرده‌اند، به نحو اشتراک معنوی در همهٔ این موارد صادق است. عبارت شیخ را بعدا می‌خوانیم، او فقط موارد را تفصیل داده.

صدق تعریف شیخ بر اقسام دیگر تقدم و تأخر

ولی شیخ این اشکالی را که امثال مرحوم آخوند روی آن پافشاری دارند و شاید هم قبلا شیخ اشراق آن را مطرح کرده باشد، اصلا مورد توجه قرار نداده است. تعریف شیخ اگر در همهٔ موارد هم صدق کند در مورد تقدم زمانی صدق نمی‌کند. قبلا گفتیم: تعریف شیخ در تقدم و تأخر مکانی صدق می‌کند. وقتی دو نقطهٔ مکان را نسبت به شیء سومی در نظر می‌گیریم و بعد می‌گوییم «این مکان مقدم است بر مکان دیگر» معنایش این است که این دو مکان نسبتی دارند با یک شیء سوم و این نسبت امر مشترکی است میان این دو مکان، ولی از این نسبت هر چه یکی از این دو مکان دارد دیگری دارد، اما دیگری چیزی از این نسبت دارد که اولی ندارد. مثلا محراب را در نظر می‌گیریم و بعد می‌گوییم «امام مقدم بر مأمومین ایستاده است و مأمومین مؤخر از امام ایستاده‌اند». معنی تقدم و تأخر در اینجا چیست؟ [تقدم و تأخر در اینجا] یعنی در مقایسه با محراب، امام نسبت قرب با محراب دارد و مأمومین هم نسبت قرب با محراب دارند، ولی این قرب را امام بیشتر از مأمومین دارد؛ یعنی آنچه که مأمومین از قرب دارند امام دارد، ولی امام از قرب چیزی را دارد که مأمومین ندارند.

این تعریف در اقسام دیگر تقدم و تأخر حتی تقدم و تأخر بالشرف نیز درست است. برای تقدم بالشرف یک شرف و فضل[1] مثل علم یا عدالت یا تقوا را در نظر بگیرید. مثلا شما می‌گویید این شخص در علم مقدم بر دیگری است. اینجا در واقع شما علم را مبدأ

۱. به قول شیخ بعدا این را در غیر فضل هم به کار برده‌اند.

مشخصی در نظر گرفته‌اید. بعد می‌بینید زید و عمرو هر دو با علم نسبت دارند، ولی آنچه را از این نسبت عمرو دارد زید هم دارد اما زید از این نسبت چیزی دارد که عمرو ندارد. و همچنین است در موارد دیگر.

مشکل در مسألهٔ زمان است. در تقدم بالزمان این تعبیر را به هیچ شکل نمی‌توانیم صادق بدانیم. حاجی، هم در **منظومه** و هم در حاشیهٔ **اسفار** خواسته مطلب را طوری بیان کند که این تعریف در مورد تقدم بالزمان هم صدق کند. آقای طباطبایی نیز، هم در حاشیهٔ **اسفار**[1] و هم در **نهایة‌الحکمه** خواسته‌اند مطلب را طوری تقریر کنند که آن معیار کلی شیخ بر تقدم و تأخر زمانی هم صدق کند.

رابطهٔ بحث تشکیک منطقی با بحث تقدم و تأخر فلسفی

مطلبی را در جلسه قبل گفتیم، که برای یادآوری دوباره ذکر می‌کنیم. در اینجا آن مطلب را به بیان دیگری گفته‌اند و ما دوباره آن را ذکر می‌کنیم تا بیان دیگری که در اینجا گفته‌اند روشن شود. گفتیم: آنچه به نام تقدم و تأخر در فلسفه مطرح می‌شود در واقع همان بحث تشکیک است که از جنبهٔ دیگر در منطق مطرح شده[2]. منطقیون مدعی شده‌اند که کلیات از جنبهٔ صدق بر افراد بر دو قسمند: متواطی و مشکک. کلی متواطی آن است که نسبتش با همهٔ افراد علی‌السویه است و کلی مشکک آن است که نسبتش با همهٔ افراد علی‌السویه نیست، بلکه بعضی از افراد در مصداق واقع شدن برای این کلی، با بعض دیگر تفاوت دارند، یا به نحو اولویت، یا به نحو اشدیت، یا به نحو اقدمیت، یا به نحو اوّلیت، یا... . آنچه که فلاسفه در باب تقدم و تأخر می‌گویند، در واقع همان حرف منطقیین در باب مشکک است؛ یعنی یک مطلب است که از دو دیدگاه دیده شده است. اگر نظر به مفاهیم و کلیات داشته باشیم و بخواهیم کلی‌ها را از نظر صدق بر افراد بررسی کنیم، می‌گوییم: کلی بر دو قسم است: متواطی و مشکک. اما اگر نظر به افراد داشته باشیم و نسبت افراد با کلی را بررسی کنیم، می‌گوییم: بعضی افراد در نسبتشان با کلی با یکدیگر تفاوت ندارند و هر نسبتی که یک فرد با کلی دارد فرد دیگر هم عینا همان نسبت را دارد، ولی بعضی افراد در نسبتشان با کلی متفاوتند؛ یعنی هر چه که این فرد از این نسبت با کلی دارد آن فرد هم

۱. حاشیهٔ ایشان بعدا خواهد آمد و ما در همانجا آن را بیان می‌کنیم.
۲. فعلا به نقض آن معیار کلی تقدم و تأخر به تقدم و تأخر زمانی، کاری نداریم.

دارد، ولی آن فرد با کلی نسبتی دارد که این فرد ندارد. پس وقتی افراد را در مقایسه با یکدیگر در نظر بگیریم اسمش تقدم فردی بر فرد دیگر یا تأخر فردی از فرد دیگر می‌شود، ولی وقتی کلی را نسبت به افراد مقایسه کنیم می‌گوییم کلی مشکک است.

مبنای شیخ در تشکیک

بعد مطلب دیگری گفتیم، بلکه بتوانیم با آن بعضی از مشکلات را اینجا حل کنیم. آن مطلب این بود: در باب مشکک امثال شیخ گفته‌اند: کلی مشکک حتما باید عرضی باشد نه ذاتی؛ یعنی نوع و جنس و فصل همیشه متواطی‌اند. پس آنچه می‌تواند مشکک باشد کلی عرضی عام یا عرضی خاص است[1]. سرّ مطلب این است که افراد کلی عرضی، مصداق بالعرض آنند نه مصداق بالذات. مثلا ابیض یعنی چیزی که دارای بیاض است، حال فرقی نمی‌کند که مفهوم مشتق را بسیط بدانیم یا مرکب. اگر بیاض را در نظر بگیرید مصداقش خود این رنگ است و کلی ذاتی است، ولی شما از بیاض مشتق ساخته‌اید که آن را بر جسم اطلاق کنید. جسم مصداق بالعرض ابیض است نه مصداق بالذات. جسم مصداق بالذات اجناس و فصول و انواع خودش است. پس در واقع «جسم ابیض است» یعنی جسم ذاتی است که له نسبةٌ إلی البیاض، اما «جسم جوهر است» معنایش این نیست که جسم ذاتی است که له نسبةٌ إلی الجوهر، بلکه یعنی هو عین الجوهر. وقتی به زید می‌گوییم «انسان» به این معنا نیست که زید چیزی است که نسبتی دارد با چیزی که آن چیز انسان است، بلکه به این معناست که زید خود انسان است. اما «زید عالم است» یعنی زید چیزی است که نسبت دارد با چیز دیگری که آن علم است.

امثال شیخ می‌گویند: در جایی که معنی مصداق بودن این باشد که مصداقْ ذاتی است که نسبتی دارد با ذات دیگر، تشکیک معنی دارد. آنوقت در اینجا چون معنی مصداق واقع شدن این نیست که عین آن [ذات] است، بلکه این است که با آن [ذات] نسبت دارد، شدت و ضعف معنی دارد؛ چون در نسبتهاست که شدت و ضعف و تشکیک معنی دارد.

مبنای شیخ اشراق در تشکیک

شیخ اشراق این حرف شیخ را باطل دانست و گفت: تنها در کلی عرضی نیست که

---

۱. این گونه نیست که کلی عرضی همیشه این طور باشد، بلکه می‌تواند این طور باشد.

تشکیک درست است، بلکه در بعضی کلی‌های ذاتی هم تشکیک درست است. همان طور که صدق ابیض بر اجسام علی‌السویه نیست، صدق بیاض هم بر انحاء بیاض علی‌السویه نیست، در حالی که بیاض نسبت به افراد بیاض کلی ذاتی است. پس معلوم می‌شود این حرف که گفتید «در کلی‌های ذاتی تشکیک نیست پس در ماهیت تشکیک نیست» صحیح نیست. پس شیخ اشراق این حرف را که:

المیز إما بتمام الذات أو بعضها أو جا بمنضمات[1]

باطل کرد و گفت: ممکن است تمایز میان دو شیء در خود ذات باشد؛ یعنی دو شیء می‌توانند در نفس وجدان ذات تفاوت تشکیکی داشته باشند.

بالنقص و الکمال فی المهیة أیضاً یجوز عند الإشراقیة[2]

مبنای مرحوم آخوند در تشکیک

مرحوم آخوند مسألهٔ دیگری را مطرح کرد و گفت: حرف امثال شیخ که گفته‌اند «تشکیک فقط در کلی‌های عرضی است» درست نیست و همچنین حرف شیخ اشراق که گفته «در بعضی از مواردْ تشکیک در نفس ماهیت است» درست نیست؛ نوع دیگری تشکیک وجود دارد که می‌توان اسم آن را تشکیک ذاتی گذاشت، ولی این تشکیک، در حقیقت و ذات وجود است، نه در معانی ذهنی از قبیل ماهیت؛ یعنی در این تشکیک چنین نیست که یک ماهیت در صدقش بر افرادْ مشکک باشد، بلکه حقیقت وجود در متن واقعیتش قابل شدت و ضعف است.

لازمهٔ مبنای شیخ اشراق

حال با توجه به پیوندی که ما میان بحث تشکیک منطق و بحث تقدم و تأخر برقرار کردیم، علی‌القاعده شیخ اشراق باید بگوید «تمام تقدم و تأخرهای عالم برمی‌گردد به تشکیک در ماهیت» ولی ایشان این مطلب را در اینجا نگفته.

---

۱. منظومه، مقصد اول، فریدهٔ اولیٰ. یعنی: تمایز میان دو شیء یا به تمام ذات است یا به بعض ذات یا به ضمائم و مشخِّصات.

۲. منظومه، مقصد اول، فریدهٔ اولیٰ.

لازمهٔ مبنای مرحوم آخوند

مرحوم آخوند تشکیک را به عامی و خاصی تقسیم کرده؛ یعنی تشکیک مفهومی شیخ را قبول کرده و نوع دیگری که تشکیک خاصی باشد اضافه کرده. پس ایشان علی‌القاعده باید این طور بگوید: تقدم و تأخرها یا در عالم معانی و مفاهیم است[۱]، و یا در باب حقایق وجودیه. اما مرحوم آخوند هم مطلب را به این صورت نگفته است.

حال باید ببینیم: آیا روی مبانی مرحوم آخوند می‌توانیم مطلب را تمام کنیم؟ ولی به هر حال اشکالی که در باب تقدم و تأخر زمانی گفتیم، به جای خود باقی است؛ یعنی چه حرف شیخ را بگوییم و چه حرف شیخ اشراق یا مرحوم آخوند، نمی‌توانیم مسألهٔ زمان را با تشکیک حل کنیم. مثلا آیا می‌توانیم بگوییم «سعدی که بر حافظ تقدم زمانی دارد، به این معناست که سعدی در زمانی بودن، اشد یا اکمل از حافظ است»؟ نه، این حرفها در اینجا صدق نمی‌کند. پس به هر حال این اشکال به جای خود باقی است.

آیا تقدم و تأخر مشترک معنوی‌اند؟

حال می‌خواهیم مطلب دیگری را عرض کنیم که آنچه در این جلسه تکرار کردم برای ذکر این مطلب بود. آیا اطلاق تقدم بر همهٔ اقسامش به نحو اشتراک معنوی است، یا در بعضی موارد به نحو اشتراک لفظی و مجاز است؟ تازه اگر اطلاق تقدم را به نحو اشتراک معنوی بدانیم، باز هر مشترک معنوی، یا متواطی است یـا مشکک. حـال آیـا تـقدم، یک کـلی متواطی است یا یک کلی مشکک. آیا می‌توانیم بگوییم «بعضی از اقسام تقدم در تقدمْ بودن، بر بعضی دیگر مقدم‌اند و اولویت دارند»؟ یعنی آیا نفس تقدم هم بر مصادیقش به نحو تشکیک صادق است؟ بنابراین یک وقت مثلا در باب تقدم و تأخر مکانی می‌گوییم «این مکان مقدم بر آن مکان است» به این معنا که این مکان در قربش بـه آن نـقطه نسبت به آن مکان تقدم دارد. این یک مسأله است. اما یک وقت [در مقام مقایسهٔ] تقدم مکانی و تقدم زمانی می‌گوییم: «در تقدم بودن، تقدم زمانی مقدم است بر تقدم مکانی»؛ یعنی در اینجا هم نحوی تشکیک در کار است. این خودش مسألهٔ جدیدی است که باید حل کنیم.

---

۱. این همان تقدم و تأخری است که شیخ گفته.

شیخ اشراق: همهٔ اقسام تقدم و تأخر به تقدم و تأخر بالطبع برمی‌گردد

مسألهٔ دیگر: شیخ اشراق در اینجا ابتکاری به خرج داده و گفته است: اگر این اقسام تقدم را تحلیل کنیم همه به یک قسم برمی‌گردد. بنابراین تقدم و تأخر اقسام ندارد، بلکه فقط یک قسم است. ایشان گفته: همهٔ اقسام تقدم حتی تقدم بالزمان برمی‌گردد به تقدم بالطبع و تقدم بالذات. (قبلا گفتیم که بالذات اعم از بالطبع است. هم به تقدم علت تامه بر معلول «تقدم بالذات» گفته می‌شود و هم به تقدم جزء علت؛ ولی به تقدم علت تامه اختصاصا «تقدم بالوجوب» یا «تقدم بالعلیه» گفته می‌شود و به تقدم جزء العله اختصاصا تقدم بالطبع گفته می‌شود.)

مرحوم آخوند حرف ایشان را قبول ندارد، ولی به هر حال ایشان مطلب شیرین و لطیفی گفته و به راحتی هم نمی‌توان از آن گذشت. شیخ اشراق گفته: این حرف اشتباه است که بگوییم تقدم اقسامی دارد. البته ایشان قبول کرده که بعضی از تقدمها مجاز است. شیخ اشراق تقدم را تعریف نکرده و شاید همان تعریف شیخ را که می‌گوید «هو أن یکون للمتقدم من حیث هو متقدم، شیء لیس للمتأخر و یکون لا شيء للمتأخر إلّا و هو موجود للمتقدم» کافی دانسته. این تعریف بر تقدم بالعلیه صدق می‌کند. او می‌گوید تقدم بالزمان همان تقدم بالعلیه است؛ چون در تقدم بالزمان یا امور زمانی را در نظر می‌گیرید و یا خود زمان را. اگر خود زمان را در نظر بگیرید نسبت دیروز با امروز نسبت جزء علت است با معلول؛ چون امروز متوقف بر دیروز است ولی دیروز متوقف بر امروز نیست؛ یعنی دیروز باید آمده باشد تا امروز بیاید. اجزاء زمان مثل اجزاء حرکت[1] هر مرتبه‌اش جزء علت مرتبهٔ دیگر است. پس «دیروز مقدم بر امروز است» به همان معناست که علت مقدم بر معلول است؛ چون دیروز شرط امروز است ولی امروز شرط دیروز نیست.

اما اگر امور زمانی را در نظر بگیرید، اطلاق تقدم و تأخر در امور زمانی مجاز است. اگر می‌گوییم «سعدی مقدم است بر حافظ»، در واقع معنایش این است که سعدی در جزئی از زمان قرار گرفته که آن جزء، مقدم است بر آن جزئی از زمان که حافظ در آن قرار گرفته. این از قبیل نسبت شيء به حال متعلَّق است. پس «سعدی بر حافظ مقدم است» یعنی زمان سعدی بر زمان حافظ مقدم است، نه خود سعدی بر حافظ. «درس دیروز بر درس امروز تقدم دارد» یعنی زمان درس دیروز بر زمان درس امروز تقدم دارد، نه خود

۱. حرکت و زمان در واقع به یک چیز برمی‌گردند.

درس دیروز بر درس امروز.

پس در باب خود اجزاء زمان تقدمْ حقیقی است و همان تقدم بالطبع است، ولی در باب امور زمانی تقدمْ مجازی است.

اما در باب تقدم رتبی که یک قسمش تقدم بالمکان بود، شیخ اشراق می‌گوید: تقدم رتبی برمی‌گردد به تقدم بالزمان و تقدم بالزمان هم که برمی‌گردد به تقدم بالطبع. اینکه شما می‌بینید عرف در باب امور رتبی تقدم و تأخر قائل می‌شود و مثلا وقتی از قم تا تهران را در نظر می‌گیرد می‌گوید «علی آباد مقدم بر حسن آباد است»، به این جهت است که وقتی بخواهیم از قم به تهران برویم، در زمان قبل به علی آباد می‌رسیم و در زمان بعد به حسن آباد؛ و لهذا این یک امر نسبی است و برای کسی که از تهران به طرف قم حرکت می‌کند حسن آباد مقدم بر علی آباد است. پس تقدمهای مکانی برمی‌گردد به تقدمهای زمانی و چون تقدم زمانی برمی‌گردد به تقدم بالطبع، پس تقدم مکانی هم برمی‌گردد به تقدم بالطبع.

اما در تقدمهای رتبی غیر مکانی نیز مطلب همین طور است. مثلا در یک سلسلهٔ منظم و مرتب مثل سلسلهٔ «انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق، جوهر» اگر از نوع الانواع حساب کنیم می‌گوییم «حیوان قبل از جسم نامی است» ولی اگر از جوهر حساب کنیم می‌گوییم «جسم نامی قبل از حیوان است». این به حسب محاسبهٔ ذهنی است. در حساب، یک وقت در زمان اول حیوان به ذهن می‌آید و در زمان بعد جسم نامی؛ در این صورت می‌گوییم «حیوان مقدم بر جسم نامی است» و یک وقت در زمان اول جسم نامی به ذهن می‌آید و در زمان دوم حیوان؛ در این صورت می‌گوییم «جسم نامی مقدم بر حیوان است». پس این هم برمی‌گردد به تقدم و تأخر زمانی.

اما در تقدم بالشرف مثل اینکه می‌گوییم «زید در علم مقدم بر عمرو است» شیخ اشراق می‌گوید: اینجا یا مجاز است، یا قبول می‌کنیم مشترک لفظی است. اگر از باب مجاز باشد احتمالا از این جهت است که معمولا در باب فضلها مردم این طور دیده‌اند که دو نفر که در فضیلتی مثل علم با یکدیگر اشتراک دارند، در امور مادی این طور است که مثلا در مجالس، اعلم مقدم بر عالم حرکت می‌کند و این یعنی زمان بیرون رفتن اعلم مقدم است بر زمان بیرون رفتن عالم. خلاصه اصلا معنی اینکه می‌گوییم «زید در علم مقدم بر عمرو است» این است که زید از علم چیزی دارد که اگر بنا بشود این دو راه بروند زید جلوتر حرکت می‌کند. پس این هم برمی‌گردد به تقدم زمانی و تقدم زمانی را هم که گفتیم

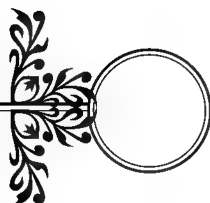
برمی‌گردد به تقدم بالطبع.

البته شیخ اشراق در این مورد اعتقادش جازم نبوده؛ چون این در مورد خسّتها هم به کار می‌رود. مثلا می‌گوییم «زید در جانی بودن مقدم بر عمرو است». لذا می‌گوید: اینجا را می‌گوییم: بنا بر اشتراک لفظی است.

بنابراین شیخ اشراق معتقد است اصل، تقدم بالطبع است، که تقدم جزء علت بر معلول است. تقدم بالطبع شامل تقدم بالعلیه که تقدم علت تامه است نیز می‌شود. تقدم بالزمان برمی‌گردد به تقدم بالطبع. تقدم بالرتبه و احیانا تقدم بالشرف هم برمی‌گردند به تقدم بالزمان. ولی شیخ اشراق در عین حال ملاک را نگفته، که اصلا خود تقدم چیست؟ و چون نگفته، علی‌القاعده همان ملاکی را که شیخ گفته قبول دارد.

بعدا می‌رسیم به حرف مرحوم آخوند و ایرادهایی که می‌گیرد و می‌گوید همهٔ این تقدم و تأخرها را نمی‌توان به تقدم و تأخر بالطبع برگرداند. و بعد می‌رسیم به بیان آقای طباطبایی که می‌خواهند حرف شیخ را به کرسی بنشانند و تقدم بالزمان را تحت همان ضابطه و قاعدهٔ کلی در آورند.

جلسهٔ صد و چهاردهم



بسم الله الرحمن الرحیم

خلاصهٔ نظر شیخ اشراق

شیخ اشراق نظریهٔ خاصی در باب اقسام تقدم و تأخر داشت و آن این بود که ایشان همهٔ اقسام تقدم و تأخر[1] را به یک قسم برگرداند و آن تقدم و تأخر بالطبع بود. ایشان اولا بین تقدم بالطبع و تقدم بالعلیه فرق نگذاشت از باب اینکه تقدم بالطبع تقدم جزء علت است بر معلول و تقدم بالعلیه تقدم علت تامه است بر معلول. بعد گفت: بازگشت تقدم بالزمان به تقدم بالطبع است؛ چون هر جزئی از زمان جزء علت است برای جزء بعدی؛ یعنی نسبت زمان پیشین به زمان پسین نظیر نسبت واحد است به کثیر. همان طور که یمکن أن یکون للواحد وجود و لا یکون للکثیر وجود و لکن لا یمکن أن یکون للکثیر وجود إلّا و للواحد وجود، وجود زمانِ متأخر متوقف بر وجود زمان متقدم هست ولی وجود زمان متقدم متوقف بر وجود زمان متأخر نیست.

بعد ایشان گفت: و اما تقدم بالمکان بازگشتش به تقدم بالزمان است و تقدم بالشرف

---

۱. برای تقدم و تأخر حداقل پنج قسم ذکر می‌شود: بالطبع، بالعلیه، بالمرتبه، بالزمان و بالشرف.

هم نوعی مجاز است و تقدم واقعی نیست، همچنان که تقدم زمانی‌ها هم نوعی تقدم مجازی است به تبع تقدم زمان.

ایرادهای مرحوم آخوند بر نظر شیخ اشراق:

ایراد اول

مرحوم آخوند می‌فرماید: «بیان شیخ اشراق محل نظر است» و چهار ایراد بر ایشان می‌گیرد. می‌فرماید: الأول أنّ حکمه بأن التقدم و التأخر بین اجزاء الزمان لیس إلّا بالطبع، غیر صحیح؛ یعنی این که تقدم اجزاء زمان را منحصرا تقدم بالطبع دانسته‌اید، صحیح نیست. اینجا به این نکته توجه داشته باشید که مرحوم آخوند در اینجا ممکن بود دو جور تعبیر داشته باشد: یک تعبیر اینکه بگوید «اینکه تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر بالطبع است، صحیح نیست»؛ یعنی ما قبول نداریم تقدم بعضی از اجزاء زمان بر بعض دیگر بالطبع باشد. تعبیر دیگر این است: اینکه شما می‌گویید «تقدم بعض اجزاء زمان بر بعض دیگر جز بالطبع نیست» صحیح نیست؛ یعنی انحصار نیست؛ یعنی ما قبول داریم که اجزاء زمان بعضی بر بعض دیگر تقدم بالطبع دارند، ولی مانعی ندارد که در یک جا دو نوع تقدم وجود داشته باشد. در اینجا آنچه که ما تقدم زمانی می‌نامیم نوع دیگری از تقدم است غیر از تقدم بالطبع.

مقصود مرحوم آخوند در اینجا این مطلب دوم است و تعبیر ایشان چنین است: الاول أنّ حکمه بأنّ التقدم و التأخر بین اجزاء الزمان لیس إلّا بالطبع، غیر صحیح؛ یعنی انحصار صحیح نیست؛ چون در مورد زمان نوع خاصی از تقدم وجود دارد که غیر از تقدم بالطبع است که در جاهای دیگر هم وجود دارد. در تقدم بالطبع وقتی می‌گوییم «الف مقدم بر ب است» بیش از این نیست که لا یمکن أن یکون للباء وجود إلّا و للألف وجود و لکن یمکن أن یکون للألف وجود و لا یکون للباء وجود. جزء علت که به آن علت ناقصه می‌گوییم، این طور است که یلزم من عدمه عدم المعلول و لا یلزم من وجوده وجود المعلول. علت ناقصه (جزء العله) اعمُّ وجوداً است از معلول؛ یعنی هر جا که معلول وجود دارد علت ناقصه هم وجود دارد، اما ممکن است علت ناقصه وجود داشته باشد و معلول وجود نداشته باشد.

پس ملاک تقدم بالطبع تقدم بالوجود است؛ یعنی علت ناقصه در وجود أولی از معلول است و اگر موجودیت را به هر دو نسبت دهیم، نسبتش به علت ناقصه أولی است از

نسبتش به معلول.

اما در تقدم بالزمان یک امر دیگری احساس می‌کنیم. این تقدم صرفا این نیست که لا یکون للزمان المتأخر وجود إلّا و للزمان المتقدم وجود و یمکن أن یکون للزمان المتقدم وجود و لا یکون للمتأخر وجود، بلکه اصلا این تعریف در اینجا صادق نیست. [در تقدم بالزمان] اساسا متقدم و متأخر، بالذات اجتماع در وجود ندارند. خصوصیت تقدم و تأخر زمانی این است که [متقدم و متأخر] اجتماع در وجود ندارند؛ یعنی در مرتبه‌ای که متقدم وجود دارد متأخر وجود ندارد و در مرتبه‌ای که متأخر وجود دارد متقدم وجود ندارد. وقتی که این طور است چطور می‌توانیم بگوییم «لا یمکن أن یکون للمتأخر وجود إلّا للمتقدم وجود»؟! [در تقدم زمانی] در ظرفی که برای متأخرْ وجود است برای متقدم وجودی نیست، چون معدوم شده، کما اینکه در ظرفی که برای متقدم وجود است برای متأخر وجودی نیست. خلاصه آن ملاک اعمیت که در تقدم بالطبع بود، در اینجا وجود ندارد، بلکه در اینجا خصوصیت دیگری هست و آن همان عدم اجتماع در وجود است. پس در میان اقسام تقدم و تأخر قسمی وجود دارد که در آن اصلا متقدم و متأخر غیر قابل اجتماع‌اند.

پس اینجا حرف مرحوم آخوند را دو جور می‌توان معنی کرد: یکی اینکه بگوییم ایشان گفته «در میان اجزاء زمان اصلا تقدم و تأخر بالطبع وجود ندارد، بلکه نوع دیگری از تقدم و تأخر وجود دارد که به آن تقدم و تأخر بالزمان می‌گوییم»، و دیگر اینکه بگوییم مقصود ایشان این است که درست است که در باب زمان تقدم و تأخر طبعی وجود دارد، اما بحث این است که تقدم و تأخر دیگری هم غیر از تقدم و تأخر بالطبع در باب زمان وجود دارد. ظاهر عبارت ایشان که با کلمهٔ «إلّا» بیان شده است همین مطلب دوم است.

بنابراین ایراد اول این است: اینکه شما تقدم و تأخر زمانی را داخل در تقدم و تأخر بالطبع دانستید صحیح نیست و آنچه ما به عنوان تقدم و تأخر زمانی دریافت می‌کنیم، در مفهومش «عدم اجتماع» خوابیده است و حال آنکه «عدم اجتماع» مقوّم تقدم و تأخر طبعی نیست.

ایراد دوم

ایراد دومی که مرحوم آخوند بر شیخ اشراق می‌گیرد این است: شیخ اشراق تعبیری داشت که آن را متکلمین به کار برده‌اند. متکلمین گفته‌اند: «تقدم زمانی منحصر است به تقدم

زمانیات بر یکدیگر، ولی اجزاء زمان بر یکدیگر تقدم زمانی ندارند». اینها برای تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر اسم دیگری گذاشته‌اند. شیخ اشراق البته این مطلب را نمی‌گوید، ولی حرفی زده که شبیه حرف متکلمین است. ایشان وقتی می‌خواست تقدم زمانی را به تقدم طبعی برگرداند، این طور بیان کرد: تقدم اشیاء زمانی بر یکدیگر مجازی است و به تبع زمان است. سعدی واقعا بر حافظ تقدم ندارد، بلکه وقتی می‌گوییم «سعدی بر حافظ مقدم است» این، اِسناد به اعتبار متعلَّق است و مقصود این است: زمان سعدی بر زمان حافظ مقدم است. این مثل این است که دو نفر سوار دو اتومبیل باشند که یکی تندروتر از دیگری است. بعد بگوییم «زید تندروتر از عمرو است». معلوم است که این تعبیرْ مجازی است و مقصود این است: اتومبیل زید تندروتر از اتومبیل عمرو است. پس «سعدی بر حافظ مقدم است» یعنی زمان سعدی بر زمان حافظ مقدم است.

وقتی ایشان خواست بگوید تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر طبعی است و زمانی نیست، زمانی نبودنش را چنین بیان کرد: چون اگر تقدم اجزاء زمان بر یکدیگر زمانی باشد لازم می‌آید أن یکون للزمان زمانٌ، و تسلسل لازم می‌آید. اگر دیروز بخواهد بر امروز تقدم زمانی داشته باشد، به این معناست که زمان دیروز بر زمان امروز تقدم داشته باشد.

مرحوم آخوند از این حرف جواب می‌دهد و انصاف هم این است که چنین حرفی شایستهٔ شیخ اشراق نیست. جواب این است: هر چیزی زمانی است به اعتبار زمان، ولی زمان زمانی است به ذات خودش. مگر معنای زمان غیر از مقدار حرکت است؟! اگر به اشیاء دیگر می‌گوییم «زمانی» به این معناست که در این ظرف از مقدار حرکت واقع شده‌اند و مقدار وجودشان منطبق است با این مقدار حرکت. هر چیزی زمانی است به زمان، ولی زمان زمانی است به ذات خودش. این مثل این است که در باب وجود می‌گوییم: ماهیت موجود است به تبع وجود، ولی وجود موجود است به ذات خودش. جهتش این است که وجود عین موجودیت است نه چیز دیگر؛ یعنی انتزاع موجودیت از وجود، انتزاع یک مفهوم است از حاقّ ذات یک شیء. همچنین مثل این است که می‌گوییم «جسم ابیض است به تبع بیاض، ولی بیاض ابیض است به ذات خودش» یا: «جسم متقدّر است به مقدار، ولی مقدار متقدّر است به ذات خودش». پس تقدم و تأخر زمانی در همه جا به تبع زمان است، ولی زمان ذاتش عین تقدم و تأخر و عین تدرج است.

این همان اشتباهی است که شیخ اشراق در باب وجود و ماهیت هم مرتکب شده و گفته است: اگر وجود امر اصیلی باشد لازم می‌آید برای وجود، وجودی باشد و برای آن

وجود هم وجودی باشد إلی غیر النهایه.

ایراد سوم

شیخ اشراق از اول تقدم بالطبع و تقدم بالعلیه را یکی گرفت و بعد گفت: تقدم بالزمان برمی‌گردد به تقدم بالطبع و تقدم بالمکان برمی‌گردد به تقدم بالزمان و تقدم بالشرف هم مجاز است. مرحوم آخوند می‌گوید: اینکه تقدم بالطبع و تقدم بالعلیه را یکی گرفتید، اشتباه است. شما به چه ملاکی این دو را یکی گرفتید؟! بعد ایشان کأنّه سؤال می‌کند که: ملاک یکی گرفتن یا دو تا گرفتن چیست؟ ملاکْ ما فیه التقدم است. «ما فیه التقدم» عبارت است از همان امر مشترکی که میان این دو هست. البته مانعی ندارد که چیزی بر چیز دیگر به دو یا سه نحو تقدم داشته باشد، ولی این بدان معناست که در اینجا دو یا سه ملاک تقدم وجود دارد؛ چون قبلا گفتیم معنای تقدم و تأخر این است که دو چیز با شیء سومی نسبت دارند که [این شیء سوم] ما به الاشتراکِ (یا: ما فیه التقدم و التأخرِ[1]) این دو می‌باشد. حال برای اینکه بفهمیم تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع یک نوع تقدمند یا دو نوع، باید بفهمیم این دو یک ملاک دارند یا دو ملاک؛ یعنی آیا آن امر مشترک در این دو یکی است یا دو تا؟

مرحوم آخوند می‌فرماید: این دو، دو ملاک دارند. در باب علت ناقصه [ملاک] صرف وجود است. کل از اجزاء به وجود می‌آید، پس جزء بر کل تقدم دارد. لهذا کلمهٔ «فاء» را به کار می‌بریم و می‌گوییم «وُجد الجزء فوجد الکل». در خارج دو وجود پیدا نمی‌شود به این صورت که اول اجزاء وجود پیدا کنند و بعد کل. کل غیر از مجموع اجزاء چیزی نیست، مخصوصا در امور اعتباری. کل و اجزاء اعتبارا فرق می‌کنند. مع ذلک ما می‌گوییم «وُجد الجزء فوجد الکل». این «فاء» نمایانگر تقدم جزء بر کل است. معنی این تقدم، تقدم بالوجود است؛ یعنی یمکن أن یکون للجزء وجود و لا یکون للکل وجود، و لکن لا یمکن أن یکون للکل وجود إلا و للجزء وجود.

اما در باب علت تامه پای مسألهٔ ضرورت به میان می‌آید؛ یعنی میان علت تامه و معلول رابطهٔ ضرورت و وجوب برقرار می‌شود. در رابطهٔ وجوب، انفکاک معنی ندارد و

---

۱. حاجی در **منظومه** بیان کرده که گاهی به جای «ما فیه التقدم»، «ما به التقدم» به کار می‌برند.

نمی‌توانیم بگوییم «ممکن است علت تامه وجود داشته باشد و معلول وجود نداشته باشد، ولی ممکن نیست معلول وجود داشته باشد و علت تامه وجود نداشته باشد». محال است که علت تامه وجود داشته باشد و معلول وجود نداشته باشد. آنچه در اینجا هست این است: وجب العلة فوجب المعلول. بین اینها وجوب بالقیاس است و در اینجا قضیهٔ لزومیه صادق است: کلما وجب العلة وجب المعلول و کلما وجب المعلول وجب العلة. هیچ تفکیکی در کار نیست. پس در اینجا این حرف که «یمکن أن یکون للعلة وجود و لا یکون للمعلول وجود» صادق نیست. در عین حال باز «فاء» در اینجا صادق است و می‌توانیم بگوییم: وجب العلة فوجب المعلول. ولی نمی‌توانیم بگوییم «وجب المعلول فوجب العلة»، چرا؟ این «فاء» نوعی ادراک تقدم است، کأنّه وجوب از علت به معلول می‌رسد. لهذا می‌گوییم: معلول واجب بالغیر است؛ یعنی معلول واجب بالعله است. پس این، نوع دیگری تقدم و تأخر است که باید آن را تحلیل کنیم. با توجه به اینکه گفتیم «معنی تقدم و تأخر این است که کل ما یکون للمتأخر یکون للمتقدم و لا عکس» در اینجا معنی تقدم و تأخر چنین می‌شود: در مرتبه‌ای که برای معلول وجود هست برای علت هم وجود هست، ولی در مرتبه‌ای که برای علتْ وجود هست برای معلول وجود نیست. پس یکی گرفتن تقدم بالطبع و تقدم بالعلیه اشتباه است.

بله، گاهی حکما مجازا این دو نوع را با یک تعبیر جامع (تقدم بالذات) ذکر می‌کنند، ولی این بدان معنی نیست که این دو یک نوع تقدم‌اند. و گاهی بر تقدم بالتجوهر[1] » هم «تقدم بالذات» اطلاق می‌شود. خلاصه گاهی بر این سه قسم «تقدم بالذات» اطلاق می‌شود، ولی نه به معنای اینکه اینها یک قسم‌اند، بلکه این سه قسم را با یک تعبیر بیان کرده‌اند.

پس اینکه شیخ اشراق برای آنکه همهٔ اقسام تقدم را به تقدم بالطبع برگرداند، تقدم بالطبع و تقدم بالعلیه را یکی گرفت، اشتباه است.

ایراد چهارم

شیخ اشراق خودش در برگرداندن تقدم بالشرف به تقدم بالطبع، طبق معیاری که داشت،

۱. قائلین به اصالت ماهیت که برای ماهیت نوعی تقرر ذاتی قائل‌اند، برای اجزاء ماهیت نوعی تقدم بر خود ماهیت قائل‌اند و اسمش را «تقدم بالتجوهر» می‌گذارند.

دچار اشکال شد. مثلا می‌گوییم «اعلم بر عالم تقدم دارد» و حتی در صفات رذیله مثلا می‌گوییم «ابخل بر بخیل تقدم دارد». شیخ اشراق در برگرداندن اینها به تقدم بالطبع دچار اشکال شد و گفت: شاید در باب فضلها از باب این است که منجر به تقدم و تأخر در مجالس می‌شود و این هم بر می‌گردد به تقدم و تأخر زمانی، و شاید اشتراک لفظی باشد.

مرحوم آخوند می‌گوید: وقتی عینا نظیر آنچه در موارد دیگر هست، در اینجا هم هست چه دلیلی دارد این را مَجاز بدانیم؟! اعلم و عالم هر دو با علم نسبت دارند، ولی این نسبتها علی‌السویه نیست. آن نسبتی که عالم با علم دارد اعلم هم دارد، ولی اعلم نسبتی با علم دارد که عالم ندارد. پس این مورد با موارد دیگر فرقی نمی‌کند و این، نقضی است بر نظریهٔ شما. وقتی آنچه در سایر موارد هست در اینجا هم هست ما نمی‌توانیم این را حمل بر مجاز یا اشتراک لفظی کنیم. این دلیل بر این است که اصلی که شما تأسیس کردید، صحیح نیست.

در اینجا این فصل پایان می‌پذیرد.

مرحوم آخوند مشکل تقدم بالزمان را حل نکرده‌اند

مرحوم آخوند تا اینجا در باب تقدم بالزمان اشکال کرد بدون اینکه آن را حل کند. شیخ برای تقدم و تأخر تعریفی بیان کرد و آنها را مشترک معنوی دانست. مرحوم آخوند فرمود «این تعریف دربارهٔ همهٔ اقسام صادق است الّا دربارهٔ تقدم بالزمان» ولی خود ایشان مشکل را حل نکرد.

راه حل حاجی برای اشکال صدق تعریف شیخ بر تقدم بالزمان

بعدها خواسته‌اند این مشکل را حل کنند. حاجی در **منظومه** و در حواشی **اسفار** بیانی دارد که قابل توجه به نظر نمی‌رسد و ما نتوانستیم مطلب حسابی‌ای از بیان ایشان بفهمیم. ایشان می‌گوید: در باب تقدم بالزمان همان معیاری که شیخ فرموده، صدق می‌کند، اما باید دید در اینجا چه مبدأ محدودی را در نظر بگیریم که نسبتها را با آن بسنجیم[1]. حاجی می‌گوید: آن امر محدود در باب تقدم زمانی «متیٰ» است، نه خود زمان.

---

۱. گفتیم که در تقدم و تأخر، امر ثالثی لازم است که متقدم و متأخر با آن انتساب داشته باشند و در این انتساب، یکی بر دیگری اولویت داشته باشد.

در باب مقولات، یکی از مقولات را مقولهٔ متی دانسته‌اند. می‌گویند: متی عبارت است از هیئتِ بودن شیء در زمان؛ یعنی متی عبارت است از صفتی که از وقوع و وجود در زمان و مظروفِ زمان واقع شدن، برای شیء حاصل می‌شود.

در اینجا معنی حرف حاجی این است: «زمان متقدم و زمان متأخر، در متی با یکدیگر فرق دارند؛ یعنی در وقوع در زمان و در انتساب با زمان، با یکدیگر فرق دارند» اما توضیح نمی‌دهد که چرا در انتساب با زمان با یکدیگر فرق دارند؟ وقتی می‌گوییم «دیروز بر امروز تقدم دارد» اگر نقطهٔ خاصی از زمان را در نظر بگیریم، مثلا اول غروب دیروز، نمی‌توانیم اولویتی برای دیروز نسبت به آن نقطه بر امروز نسبت به آن نقطه قائل شویم.

خلاصه حرف حاجی به این مقدار، قابل توجیه نیست.

راه حل علامه طباطبایی

آقای طباطبایی در حاشیهٔ **اسفار** و در **نهایةالحکمة** بیانی دارند که نقطهٔ اصلی و قابل توجه آن این است[1]: رابطهٔ اجزاء زمان با یکدیگر رابطهٔ قوه و فعل است؛ یعنی هر مرتبه‌ای از زمان، فعلیت است برای مرتبهٔ قبل و قوه است برای مرتبهٔ بعد.

برای توضیح، این مقدمه را اضافه می‌کنیم: وقتی به زمان نگاه می‌کنیم، اعم از اینکه زمان حقیقت باشد یا موهوم، می‌بینیم که زمان یک امتداد و کشش و یک بعد است. بنا بر مبنای مرحوم آخوند که برای زمان عینیت قائل است و حرکت قطعی را موجود می‌داند، زمان یک بعد واقعی است. زمان یک امتداد و کشش است مثل امتداد و کششی که در ابعاد جسمانی می‌بینیم، یعنی طول و عرض و عمق، با این اختلاف که طول و عرض و عمق همه در یک «آن» وجود دارند، ولی زمان بُعد دیگری است که خود مراتبش با یکدیگر اجتماع در وجود ندارند. ابعاد مکانی هیچ تقدم و تأخری میان مراتبشان نیست مگر به اعتبار. این فضا که طولی دارد و عرضی و عمقی، آیا این سرش مقدم است یا آن سرش؟ هیچ‌کدام، مگر اینکه امر سومی را در نظر بگیریم. مثلا اگر نسبت به صحن حرم در نظر بگیریم این سرْ مقدم است، و اگر نسبت به بیمارستان در نظر بگیریم، آن سرْ مقدم است. هیچ جزء مکانی بر هیچ جزء دیگر بالذات تقدم ندارد؛ یعنی اصلا با یکدیگر نسبت متساوی دارند؛ این فعلیت است، آن هم فعلیت است. ولی خصوصیت بُعد زمانی این است

---

۱. احیانا شاید بتوان گفت میان حرفهای ایشان هم تناقضی هست.

که یک سرش قوه است و یک سرش فعلیت و از قوه به سوی فعلیت آمده. این دیگر ربطی به اعتبار ما ندارد. این گونه نیست که بتوانیم امروز را قوه برای دیروز بگیریم و دیروز را فعلیت امروز، یا بر عکس. رابطهٔ مراتب این امر ممتد به این صورت است که هر مرتبه‌ای قوه است برای مرتبهٔ بعد.

آقای طباطبایی می‌فرمایند: تقدم و تأخر زمانی از همین جا پیدا می‌شود و تعریف شیخ هم در اینجا صدق می‌کند. وقتی ما مراتب زمان را به عنوان امر بالفعل در نظر می‌گیریم، می‌گوییم: زمان سعدی بر زمان حافظ تقدم دارد. در اینجا هر دو را فعلیت گرفته‌ایم؛ هم زمان سعدی فعلیتی است که حامل قوهٔ بعد است و هم زمان حافظ فعلیتی است که حامل قوهٔ بعد است، با این تفاوت که زمان حافظ حامل هر قوه‌ای که باشد زمان سعدی هم حامل آن هست، اما زمان سعدی حامل قوه‌هایی است که زمان حافظ حامل آنها نیست، چطور؟ از زمان حافظ به بعد را که در نظر بگیرید، هم زمان سعدی حامل قوه‌های آن است و هم زمان حافظ، ولی زمان سعدی حامل قوهٔ خود زمان حافظ و فاصلهٔ میان زمان سعدی و حافظ هم هست در حالی که زمان حافظ حامل قوهٔ خودش و قوهٔ فاصلهٔ زمان خودش و سعدی نیست.

پس اگر آن مبدأ محدود را قوه در نظر بگیریم[۱] می‌بینیم که نسبتهای اجزاء زمان با آن قوه با یکدیگر متساوی نیست و بعضی از زمانها نسبت به بعض دیگر نسبت اقربی به قوه دارند. آن زمانی که حامل قوهٔ بیشتری است نسبت اقربی به قوه دارد از آن زمانی که حامل قوهٔ کمتری است. پس در اجزاء زمان هر چه رو به عقب برویم حامل قوهٔ بیشتری هستند و هر چه رو به آینده برویم حامل قوهٔ کمتری هستند؛ چون هر قوه‌ای که جزء بعدی حامل آن است جزء قبلی هم حامل آن هست، ولی جزء قبلی حامل قوه‌ای است که بعدی حامل آن نیست.

پس اگر این فعلیتها را که در ظرف خودشان فعلیت هستند، نسبت به بالقوه بودن در نظر بگیریم می‌بینیم که بین اجزاء زمان نوعی اُولویت هست؛ یعنی این مسأله [در مورد اجزاء زمان] صدق می‌کند که کل ما یکون للمتأخر من القوة یکون للمتقدم، و لکن یکون للمتقدم من القوة ما لا یکون للمتأخر.

این بیان بیان نسبتا خوبی است و می‌توانیم آن را ملاک و معیار قرار دهیم. اما

---

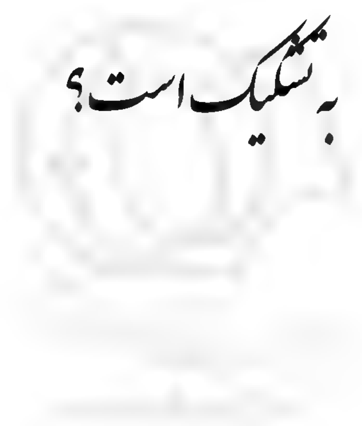
۱. قوه است که به سوی فعلیت کشیده می‌شود.

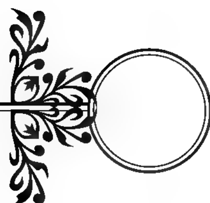
[آقای طباطبایی] در حاشیهٔ مفصلی که اینجا دارند می‌خواهند حرف شیخ اشراق را تأیید کنند. مرحوم آخوند تا این مقدار را قبول دارد که بین اجزاء زمان تقدم بالطبع هم هست چون «لیس إلّا بالطبع» را نفی کرد نه «بالطبع» را، اما آقای طباطبایی چیز دیگری می‌فرمایند؛ ایشان می‌فرمایند: تقدم زمانی هم نوعی تقدم بالطبع است، ولی تقدم بالطبع بر دو قسم است: در قسم اول متقدم و متأخر اجتماع در وجود دارند و در قسم دوم متقدم و متأخر اجتماع در وجود ندارند.

ما می‌گوییم: این مطلب نقیض حرف سابق شماست؛ چون اگر بگوییم «تقدم بالزمان داخل در تقدم بالطبع است» به این معناست که ملاک تقدم بالطبع در [تقدم بالزمان] وجود دارد. ملاک تقدم بالطبع را خود شما مثل «وجود» می‌دانید، در حالی که شما در اینجا می‌گویید ملاک تقدم [بالزمان] انتساب به قوه است. مطابق بیانی که می‌گویید «در تقدم بالزمان آن مبدأ محدود بالقوه بودن است» واقعا تقدم بالزمان نوعی خاص از تقدم می‌شود غیر از تقدم بالطبع. اما از طرف دیگر می‌گویید تقدم بالزمان همان تقدم بالطبع است ولی تقدم بالطبع بر دو قسم است.

بله، اگر بخواهید بگویید «در باب زمان علاوه بر تقدم زمانی تقدم بالطبع هم وجود دارد» این به همان حرف مرحوم آخوند برمی‌گردد. اما اگر بگویید «تقدم زمانی همان تقدم بالطبع است» قابل اشکال و ایراد است.

آیا طلاق تقدم بر اقسامش به تشکیک است؟





جلسهٔ صد و پانزدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۷

فی دعوی أنّ إطلاق التقدم علی أقسامه بالتشکیک و التفاوت[1].

طرح بحث

یکی از مطالب در این باب این بود که بازگشت تقدم و تأخر به نوعی تشکیک است؛ یعنی مثلا وقتی می‌گوییم «علت بر معلول تقدم دارد» به این معناست که اختلاف علت با معلول نوعی اختلاف تشکیکی است؛ یعنی یک کلی مشکک بر هر دوی اینها صادق است.

مطلب دیگر این است که بنا بر اینکه تقدم و تأخر در همهٔ اقسامش به یک معناست و مشترک معنوی است، آیا خودِ تقدم و تأخر نسبت به اقسام خودش کلی متواطی است یا کلی مشکک؟ یعنی آیا اقسام تقدم که همگی در تقدم مشترکند، در خودِ تقدم متفاوتند؟ آیا مثلا تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع، نسبت به خود تقدم متساوی هستند؟ یعنی آیا مثلا تقدم بالعلیه در تقدمْ مقدم بر تقدم بالطبع نیست؟

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۶۶ (مرحلهٔ ۹، فصل ۷).

پس در این فصل، بحث این است که آیا نفس تقدم، کلی مشکک است و وقتی تقدمها را با یکدیگر در نظر بگیریم در تقدم بودن متفاوتند؟

تقدم، کلی مشکک است

مرحوم آخوند می‌فرماید: اجمالا می‌توان این طور گفت که تقدم در همهٔ موارد متساوی نیست، بلکه تقدم در بعضی از موارد مقدم است بر تقدم در بعضی از موارد دیگر. مثلا در تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع مطلب همین طور است. علت تامه مقدم است بر معلول و علت ناقصه هم مقدم است بر معلول، ولی این دو تقدم مانند یگدیگر نیستند؛ یعنی تقدم در متقدم به تقدم بالعلیه، مقدم است بر تقدم در متقدم به تقدم بالطبع. به عبارت دیگر: اگر تقدم بالطبع تقدم است، تقدم بالعلیه به طریق اولیٰ و اشد تقدم است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: این مقدار را به طور اجمال می‌توان قبول کرد، اما اگر بخواهیم به طور دقیق مراتب میان اقسام تقدم را مشخص و آنها را درجه‌بندی کنیم، لایخلو من صعوبة. و لهذا قوم متعرض این قضیه نشده‌اند. بعد خود ایشان می‌فرماید: این مسأله از مهمات هم نیست و چنین نیست که اصلی بر آن متوقف باشد و نتیجهٔ مهمی از آن به دست بیاید. بله، همان‌طور که گفتیم تشکیک میان بعضی از اقسام تقدم محرز است، مانند تقدم بالعلیه و تقدم بالطبع.

توضیح

اینجا مطلبی را به عنوان توضیح اضافه می‌کنیم: گفتیم که هر تقدمی ملاکی لازم دارد. اگر میان ملاکهای دو تقدم تشکیک بود اثبات تشکیک میان تقدمها هم ساده است. تقدم بالطبع تقدم بالوجود بود و تقدم بالعلیه تقدم بالوجوب، و ما قبلا گفتیم که الوجوب هو تأکد الوجود. پس نسبت ملاکهای این دو تقدم، تشکیکی است و قهرا خود این تقدمها هم نسبت تشکیکی دارند. ولی همان طور که مرحوم آخوند فرموده است، این مطلب را در بعضی از تقدمهای دیگر نمی‌توان ثابت کرد. مثلا اثبات اینکه در میان تقدم بالزمان و تقدم بالمکان و تقدم بالشرف کدام یک مقدم بر دیگری است، مشکل است.

نقل مطلبی از بهمنیار

بعد مرحوم آخوند مطلبی از بهمنیار در **التحصیل** نقل می‌کنند و توجیهی از شیخ اشراق

برای این مطلب. سپس خود ایشان توجیه شیخ اشراق را نقد می‌کنند و توجیه دیگری برای حرف بهمنیار ذکر می‌کنند و بعد اصل حرف بهمنیار را رد می‌کنند. در آخر فصل هم مطلب دیگری ذکر می‌کنند که به بیان آن خواهیم رسید.

بهمنیار گفته: در میان این تقدمها فقط تقدم بالطبع و تقدم بالذات است که تقدم حقیقی است (مقصود از تقدم بالذات در اینجا تقدم بالعلیه است) و باقی اقسام تقدم تقدم حقیقی نیستند. بعد گفته: تقدم بالزمان هم از باب اینکه اجزاء زمان، موهوم‌اند نه واقعی و حقیقی، تقدم موهوم است نه حقیقی.

توجیه شیخ اشراق برای حرف بهمنیار

شیخ اشراق کلام بهمنیار را حمل کرده است به نظریه‌ای که خودش داشت. او می‌گفت تمام تقدمها برمی‌گردد به تقدم بالطبع[1]، و تقدم بالزمان را هم ارجاع کرد به تقدم بالطبع. شیخ اشراق می‌گوید: مقصود بهمنیار از اینکه می‌گوید «تقدم حقیقی همان تقدم بالطبع و بالذات است و باقی تقدمها تقدم حقیقی نیستند» و مثال می‌زند به زمان، این است که تقدم بالزمان برمی‌گردد به تقدم بالطبع.

اشکال مرحوم آخوند به توجیه شیخ اشراق

مرحوم آخوند می‌فرماید: این توجیه توجیه درستی نیست. معنی حرف شما این است که تقدم بالزمان هم تقدم حقیقی است ولی قسم جداگانه‌ای نیست بلکه همان تقدم بالطبع است، در حالی که بهمنیار می‌خواهد بگوید تقدم بالزمان اصلا تقدم حقیقی نیست. پس حرف بهمنیار غیر از حرف شماست.

توجیه مرحوم آخوند برای حرف بهمنیار

خود مرحوم آخوند حرف بهمنیار را که گفته «تقدم بالزمان تقدم حقیقی نیست» این گونه توجیه می‌کند: برای اینکه زمان وحدت اتصالی دارد و وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی. زمان از نظر ذات خودش یک واحد است و کثرت و اجزاء ندارد و اجزائی که ما برای زمان درک می‌کنیم به حسب ذهن است؛ یعنی ذهن است که این متصل واحد

---

۱. شیخ اشراق تقدم بالطبع و تقدم بالعلیه را یکی گرفت.

را به اجزائی تقسیم می‌کند. پس وقتی جزء بودن اجزاء به ذهن و توهم ما بستگی دارد، تا وقتی که برای زمان اجزاء اعتبار نکنیم تقدم و تأخری در کار نیست. وقتی اجزاء داشتن زمان به اعتبار ذهن است، به طریق اولیٰ تقدم و تأخر اجزاء زمان هم به اعتبار ذهن است. پس معنی حرف بهمنیار این است که تقدم و تأخر اجزاء زمان ذهنی و وهمی است، نه اینکه بخواهد بگوید بازگشت تقدم و تأخر اجزاء زمان به تقدم بالطبع است.

این بود توجیه مرحوم آخوند برای حرف بهمنیار.

اشکال به توجیه مرحوم آخوند

حرف بهمنیار ناظر به مطلب دیگری است و تعجب است که چرا مرحوم آخوند این گونه توجیه کرده است، شاید از این باب بوده که ایشان می‌خواسته حرف بهمنیار را تا حد ممکن حمل بر صحت کند. بهمنیار که می‌گوید «تقدم و تأخر اجزاء زمان موهوم است» مقصودش این نیست که زمان متصل واحد است و این متصل واحد در ذات خودش اجزاء ندارد و ذهن برایش اجزاء اعتبار می‌کند. بهمنیار غیر از حرفهای شیخ حرفی ندارد. خود شما در گذشته این حرفها را از شیخ نقل کردید و گفتید در باب زمان نوعی تناقض میان حرفهای شیخ است. شیخ در اکثر کلماتش گفته حرکت توسطی وجود دارد و حرکت قطعی وجود ندارد بلکه ساختهٔ ذهن است؛ یعنی حرکت در ذات خودش امری بسیط است مثل نقطه، نه اینکه متصل واحد است. زمان مقدار حرکت است. حرکت در خارج مقدار ندارد تا در خارج زمان داشته باشد. مقدار را ذهن برای حرکت اعتبار می‌کند[1]. شیخ گفت: حرکت قطعیه رسم خیال است؛ یعنی ذهن در عالم خودش برای چیزی که در ذاتش بسیط است و اتصال و مقدار ندارد، مقدار می‌سازد. پس اساسا ظرف زمان ذهن است و زمان امر عینی نیست[2]. پس وقتی که حرکت امری بسیط باشد نه متقدر، به طریق اولیٰ زمان هم که مقدار حرکت است امری عینی نخواهد بود. وقتی که مقدار برای حرکت ساختهٔ ذهن باشد زمان هم به طریق اولیٰ ساختهٔ ذهن است. پس طبق نظر امثال شیخ و بهمنیار این گونه نیست که زمان در خارج به صورت متصل واحد وجود داشته باشد و اجزاء نداشته باشد و اجزایش را ذهن اعتبار کرده باشد، بلکه اصلا زمان متصل واحد نیست. وقتی این طور

۱. مثل چیزی که از قطرهٔ نازله در خیال پیدا می‌شود.
۲. حاجی هم بالاخره همین حرف را انتخاب می‌کند.

باشد پس تقدم و تأخر میان اجزای زمان به طریق اولیٰ امری وهمی و اعتباری می‌شود. پس تقدم و تأخر میان اجزای زمان فرع بر این است که زمان دارای اجزاء باشد و اجزاء داشتن زمان فرع بر این است که زمان در خارج مقدار باشد در حالی که [طبق نظر اینها] اصلا زمان در خارج وجود ندارد.

بنابراین توجیه مرحوم آخوند توجیه خوبی است، ولی با حرفهای آقایان انطباق ندارد و حرف بهمنیار ناظر به مطلب دیگری است.

اشکال مرحوم آخوند به توجیه خودش

علاوه بر این مرحوم آخوند از توجیه خودش هم دست بر می‌دارد و می‌گوید: «مطلبی که در این توجیه بیان شده درست نیست» و راست هم می‌گوید؛ یعنی بر فرض اینکه حرف بهمنیار همین باشد که مرحوم آخوند گفته، باز هم حرف او قابل نقض است. طبق این توجیه، بهمنیار می‌گوید: زمان در خارج متصل واحد است و در خارج جزء ندارد و جزء را ذهن برای آن اعتبار کرده. پس تقدم و تأخر در خارج وجود ندارد؛ چون تقدم و تأخر صفت اجزاء است و اجزاء بما هی اجزاء، در ذهن وجود دارد نه در خارج. (اینجا باید خوب دقت بفرمایید!) مرحوم آخوند می‌فرماید: این حرف درست نیست. درست است که زمان در خارج متصل واحد است و متجزی و متکثر نیست، ولی آیا اینکه ذهن زمان را قطعه قطعه می‌کند و به دیروز و امروز و فردا تقسیم می‌کند، یک عمل انیاب اغوالی است؟ یا نه، این یک انتزاع است؛ یعنی نحوهٔ وجود شیء در خارج به گونه‌ای است که از آن، جزء انتزاع می‌شود، و این خودش نوعی جزء داشتن در خارج است. ما این مطلب را قبول کردیم که زمان در خارج متصل واحد است و وحدت اتصالی مساوی است با وحدت شخصی، یعنی هر متصل واحدی شخص واحد است نه اشخاص کثیره. پس ما قبول کردیم که زمان در خارج به صورت اشیاء کثیره نیست، بلکه شیء واحد است. ولی این واحد، نوعی واحد است که صلاحیت انتزاع اجزاء را دارد. مجردات هم واحدند، اما آیا ذهن می‌تواند از مجرد جزء انتزاع کند؟ نه. [زمان،] واحدی است که صلاحیت انتزاع جزء را دارد، در مقابلِ واحدهایی که صلاحیت انتزاع جزء را ندارند. پس می‌توانیم بگوییم «جزء بما هو جزء در خارج وجود دارد» ولی به این معنا که منشأ انتزاعش در خارج وجود دارد و شیء در خارج متصف به جزء داشتن می‌شود.

این مثل زوجیت است برای اربعه. آیا زوجیت در خارج وجود دارد یا وجود ندارد؟

می‌گوییم هم وجود دارد و هم وجود ندارد؛ یعنی به نحوی وجود دارد و به نحوی وجود ندارد. زوجیت وجود ندارد چون آنچه در خارج وجود دارد اربعه است و شما نمی‌توانید غیر از خود اربعه چیز دیگر و عینیت خارجی دیگری به نام زوجیت پیدا کنید. اما در عین حال زوجیت وجود دارد به این معنا که همین اربعه، در خارج متصف به زوجیت است؛ یعنی اربعه نحوهٔ وجودی دارد که وقتی این نحوهٔ وجود به عالم ذهن می‌رود، ذهن برای او عنوان زوجیت را انتزاع می‌کند و همین ذاتی که در خارج مصداق اربعه است مصداق زوجیت هم هست. اما ذهن شما از ثلاثه نمی‌تواند زوجیت انتزاع کند.

پس این حرف که «تقدم در اجزاء زمان، حقیقی نیست به دلیل اینکه اجزاء زمان کثرت حقیقی ندارند» غلط است. درست است که اجزاء زمان کثرت حقیقی ندارند و زمان متصل واحد است، ولی این متصل واحد منشأ انتزاع این کثرت و منشأ انتزاع این تقدم و تأخر است.

اشکال

در اینجا مرحوم آخوند اشکالی را مطرح می‌کند و به جواب از آن می‌پردازد. این اشکال اشکال مهمی است و علمای اصول و فقه هم آن را مطرح کرده‌اند[۱].

اشکال این است: میان مفهوم تقدم و مفهوم تأخر چه نسبتی است؟ همه قبول دارند که این دو متضایفین هستند و نیز همه قبول دارند که المتضایفان متکافئان قوةً و فعلاً؛ یعنی دو امر متضایف، از نظر بالقوه بودن و بالفعل بودن همدوش یکدیگرند؛ یعنی اگر یکی بالقوه است دیگری هم بالقوه است و اگر یکی بالفعل است دیگری هم بالفعل است. همچنین المتضایفان متکافئان ذهناً و خارجاً؛ یعنی از جهت ذهنی بودن و خارجی بودن هم همدوش یکدیگرند؛ اگر یکی از آن دو ذهنی است دیگری هم در همان مرتبهٔ ذهنی است و اگر یکی خارجی است دیگری هم در همان مرتبهٔ خارجی است.

حال این مسأله به این صورت مطرح است که شما می‌گویید «امشب مقدم بر فردا شب است»؛ آیا این حرف درست است یا درست نیست؟ معلوم است که درست است. پس میان امشب و فردا شب رابطهٔ تقدم و تأخر است. حال آیا امشب، در ظرفی که وجود دارد مقدم بر فردا شب است یا در وقتی که معدوم است؟ در وقتی که وجود دارد. در مرتبه‌ای که

---

۱. این اشکال در مکاسب به مناسبتی مطرح شده و محشّین به آن پرداخته‌اند.

مقدم با صفت تقدمش وجود دارد مؤخر وجود ندارد، و در مرتبه‌ای که مؤخر وجود دارد مقدم وجود ندارد، در حالی که متقدم و متأخر متضایفان‌اند و باید در همان مرتبه‌ای که امشب مقدم بر فردا شب است [، فردا شب مؤخر از امشب باشد.] آیا امشب بالفعل مقدم است بر فردا شب یا بالقوه؟ اگر بگویید بالفعل مقدم است، می‌گوییم آیا فردا شب هم بالفعل مؤخر است از امشب؟ اگر بگویید بالفعل مؤخر است، می‌گوییم: وجود خود فردا شب بالقوه است، چطور تأخرش فعلیت دارد؟ پس تأخرش هم بالقوه است. بنابراین تقدم امشب بر فردا شب بالفعل است و تأخر فردا شب از امشب بالقوه است. پس چطور می‌گویید «لمتضایفان متکافئان قوةً و فعلاً»[۱]؟

[تقدم و تأخر] مثل ابوت و بنوت است. آیا در ابوت و بنوت چیز دیگری غیر از ذات أب و ذات إبن وجود دارد؟ نه، چیز دیگری وجود ندارد. البته در این بحثی نیست که در ابوت و بنوت مثل تقدم و تأخر ملاکی وجود دارد، ولی آیا ممکن است ابوت بالفعل باشد و بنوت بالقوه؟ نه، اگر ابوت بالفعل است بنوت هم بالفعل است و اگر ابوت بالقوه است بنوت هم بالقوه است.

پس خلاصه اگر می‌گویید «امشب بالفعل مقدم است بر فردا شب» فردا شب هم باید بالفعل مؤخر باشد از امشب. فردا شبی که وجود خودش بالقوه است چگونه می‌تواند بالفعل مؤخر از امشب باشد؟! اما اگر بگویید «امشب بالقوه مقدم بر فردا شب است و فردا شب هم بالقوه مؤخر از امشب است» می‌پرسیم آیا به فعلیت می‌رسد؟ لابد می‌گویید «به فعلیت می‌رسد». فردا شب که شد، فردا شب مؤخر از امشب است بالفعل، آنوقت آیا امشبِ معدوم، مقدم است بالفعل بر فردا شبِ موجود؟!

توجه داشته باشید که اشکال این است که در باب زمان و زمانیات، مقدم و مؤخر غیر قابل اجتماع‌اند و در ظرفی که مقدم بالفعل است، مؤخر بالقوه است و در ظرفی که مؤخر بالفعل است مقدم معدوم است. از طرف دیگر تقدم و تأخر به حکم اینکه متضایفین‌اند باید معیت داشته باشند. پس مقدم و مؤخر به این اعتبار که زمانی‌اند نباید معیت داشته باشند و به این اعتبار که متضایفین‌اند باید معیت داشته باشند. چگونه می‌توان جمع کرد

۱. سؤال: این تقدم و تأخر ذهنی است.
استاد: اگر تقدم و تأخر ذهنی باشد، از قبیل قضایای ذهنیه می‌شود. آیا امشب در ذهن مقدم بر فردا شب است و فردا شب در ذهن مؤخر از امشب است، یا در خارج؟ در خارج. وقتی در خارج باشد این اشکال وارد می‌شود.

میان معیتی که لازمهٔ تضایف بین تقدم و تأخر است، و لا معیتی که ذات تقدم و تأخر اقتضا می‌کند؟

اگر تقدم و تأخر دو صفت ذهنی بودند، یعنی اوصاف اشیاء بودند به حسب وجود اشیاء در ذهن، معقول ثانی منطقی می‌شدند و اشکالی نبود. ولی اینها اوصافی هستند به حسب حال شیء در خارج. اگرچه این اوصاف، وجودی غیر از موصوفاتشان ندارند، ولی این اوصاف اوصافی هستند به حسب احوال اشیاء در خارج؛ یعنی اگر می‌گوییم «دیروز مقدم است بر امروز» نمی‌خواهیم بگوییم در ذهن مقدم است، بلکه می‌خواهیم بگوییم دیروز در خارج متصف به صفت تقدم بر امروز است. این صفت صفت عینی است. از یک طرف به حکم اینکه مقدم و مؤخرْ زمانی هستند، غیر قابل اجتماع‌اند، و از طرف دیگر به حکم اینکه تقدم و تأخر متضایفین هستند، از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند.

راه حل مرحوم آخوند

راه حلی که در اینجا به نظر مرحوم آخوند آمده است این است: زمان، واحد متصل است و در عین اینکه وحدت اتصالی دارد منشأ انتزاع کثرت است؛ یعنی در اینجا وحدتی در عین کثرت و کثرتی در عین وحدت وجود دارد. در اینجا اتصال عین افتراق و افتراق عین اتصال است. زمان به یک اعتبار چون متصل واحد است، من أوّله إلی آخره[1] یک موجود بیشتر نیست. به این اعتبار تمام مراتب زمان نوعی حضور و اجتماع دارند. و به اعتبار دیگر مراتب زمان از یکدیگر افتراق دارند. پس، از یک حیث اجتماع است و از حیث دیگر افتراق.

ایشان می‌خواهد بگوید تقدم و تأخر از آن حیث اول با یکدیگر اجتماع دارند، نه از حیث افتراق مراتب زمان از یکدیگر.

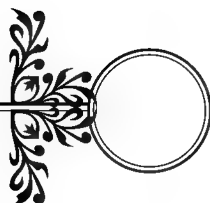
این بود خلاصهٔ حرفی که مرحوم آخوند در اینجا دارد. اجمالا یادم هست که آقای طباطبایی در این مسأله مبنای دیگری دارند که در اوایل مباحث قوه و فعل به آن اشاره کرده‌اند، ولی در اینجا حاشیه‌ای ندارند.

---

۱. که البته زمان اول و آخر هم ندارد.

در اقسام معیّت





جلسهٔ صد و شانزدهم

بسم الله الرحمن الرحيم

فصل ۸

فی أقسام المعیّة[1]

تقدم و تأخر، به حسب مفهوم شقّ سومی هم دارند؛ یعنی اگر نسبت میان دو شیء را در نظر بگیریم منحصر به تقدم و تأخر نیست، بلکه شقّ سومی هم دارد و آن این است که این شیء با آن شیء باشد. بنابراین این سه مفهوم عِدل یکدیگر قرار می‌گیرند: تقدم، تأخر و معیّت.

در اینجا اولا این بحث مطرح است که آیا شق چهارمی هم فرض می‌شود؟ شق چهارم این است که شیئی نسبت به شیء دیگر، نه تقدم داشته باشد نه تأخر و نه معیت. مثلا در باب تقدم و تأخر زمانی، شیئی نسبت به شیء دیگر نه تقدم زمانی داشته باشد نه تأخر زمانی و نه معیت زمانی. همچنین در سایر اقسام تقدم و تأخر.

مسألهٔ دیگر این است که تقابل معیت با تقدم و تأخر چه نوع تقابلی است؟ یک وقت ما تقابل میان تقدم و تأخر را می‌سنجیم، و یک وقت تقابل میان معیت با تقدم و تأخر را.

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۶۸ (مرحلهٔ ۹، فصل ۸).

مسلما تقابلی در کار است؛ یعنی یک شیء نمی‌تواند نسبت به شیء دیگر هم معیت زمانی داشته باشد و هم تقدم و تأخر زمانی. پس همچنان که میان تقدم و تأخر تقابل هست، میان معیت و این دو نیز تقابل هست.

در اینجا باید مقداری معنا و مفهوم و حقیقت معیت را بررسی کنیم.

تقابل معیت با تقدم و تأخر تقابل عدم و ملکه است

بحثی نیست که تقابل میان تقدم و تأخر تقابل تضایف است. حال آیا تقابل معیت با تقدم و تأخر تقابل تضایف است یا تقابل تضاد است یا سلب و ایجاب و یا عدم و ملکه؟

اینجا می‌فرمایند تقابل معیت با تقدم و تأخر تقابل عدم و ملکه است. از همین جا نتیجه گرفته می‌شود که چون تقابل معیت با تقدم و تأخر از قبیل عدم و ملکه است و تقابل خود تقدم و تأخر هم از قبیل تقابل تضایف است ، ممکن است شیئی نسبت به شیء دیگر نه معیت داشته باشد، نه تقدم و نه تأخر.

معنای معیت

اول ببینیم معنای «معیت» چیست؟ معیت یعنی با هم بودن دو شیء با یکدیگر. حال حقیقت با هم بودن چیست؟ ما در تقدم و تأخر به اینجا رسیدیم که معنی تقدم و تأخر این است که دو شیء در یک امر با یکدیگر اشتراک داشته باشند و آنچه یکی از این دو از این امر مشترک دارد دیگری داشته باشد و دیگری از این امر مشترک چیزی داشته باشد که اولی ندارد. به عبارت دیگر: معنی تقدم و تأخر این است که دو فرد در یک کلی با یکدیگر مشترک باشند و صدق کلی بر این دو از قبیل صدق کلی مشکک باشد. آنوقت معیت یعنی دو امر با یکدیگر در امری اشتراک داشته باشند و از این امر مشترک هر چه یکی دارد دیگری هم داشته باشد؛ یعنی اینچنین نیست که یکی از این دو از امر مشترک چیزی را داشته باشد که دیگری ندارد. پس [مفهوم معیت] به یک امر عدمی برگشت. معیت یعنی نبودن اختلاف و تفاوت. این نظیر فرق میان کلی متواطی و کلی مشکک است. کلی مشکک کلی‌ای است که میان افرادش در آن کلی تفاوت است و کلی متواطی کلی‌ای است که میان افرادش در آن کلی تفاوتی نیست. بنابراین معیت برمی‌گردد به لا تفاوتی، به این معنا که دو شیء در یک امر اشتراک داشته باشند بدون آنکه میان آن دو در آن امر مشترک تفاوتی در کار باشد.

از اینجا معلوم می‌شود که این تقسیم ثلاثی که در اینجا می‌کنیم و می‌گوییم یک شیء نسبت به شیء دیگر یا تقدم دارد یا تأخر و یا معیت، درست نیست[1]. در اینجا درواقع دو تقسیم ثنائی است در طول یکدیگر. ما خیلی از اوقات از روی مسامحه تقسیمهایی می‌کنیم که ثلاثی یا رباعی و یا خماسی‌اند، در حالی که در واقع اینها تقسیمهایی در طول یکدیگرند. از همین قبیل است تقسیم کلمه به اسم و فعل و حرف. ما می‌گوییم «کلمه بر سه قسم است: اسم و فعل و حرف» و حرف درستی هم هست، اما اگر همین تقسیم را از نظر عقلی در نظر بگیریم در واقع دو تقسیم است در طول یکدیگر. اگر بخواهیم از نظر عقلی تقسیم کنیم باید این طور بگوییم: الکلمةُ إما یدلّ علی معنی فی نفسه، أو لایدلّ. فإن لایدلّ علی معنی فی نفسه فهو الحرف. (این یک تقسیم بود.) و إن دلّ علی معنی فی نفسه فهو علی قسمین. (این تقسیم دوم است؛ یعنی در بار دوم یک قسم از اقسام تقسیم اول را تقسیم می‌کنیم.) فإن دلّ علی معنی فی نفسه فهو إما مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة أو لا یقترن. فإن لا یقترن فهو الأسم و إن اقترن فهو الفعل. پس اگر بخواهیم از نظر منطقی تقسیم کنیم باید به این ترتیب تقسیم کنیم، ولی ضرورتی ندارد که انسان در مقام بیان اطاله کند؛ چون اینها در مقام بیان اطناب شمرده می‌شود.

اینجا هم همین طور است؛ یعنی از نظر منطقی درست نیست که بگوییم اشیاء نسبت به یکدیگر یا معیت دارند یا تقدم و یا تأخر، بلکه باید این طور گفت: دو شیء نسبت به یکدیگر در یک امر (مثلا در زمان) یا اشتراک دارند و یا اشتراک ندارند. اگر اشتراک ندارند پس نه معیت دارند نه تقدم و نه تأخر (مثلا دو امر مجرد نسبت به یکدیگر، یا یک امر مجرد و یک امر مادی نسبت به یکدیگر در زمان اشتراک ندارند. پس از نظر زمان نه معیت دارند نه تقدم و نه تأخر.) و اما اگر این دو امر در آن امرْ مشترک بودند، یا بین آنها در آن امر مشترک تفاوت هست یا نیست. اگر تفاوت نیست، میان آنها معیت است و اگر تفاوت هست آنوقت قهرا یکی مقدم است و دیگری مؤخر. پس تقسیم باید به این صورت باشد.

پس ممکن است میان دو شیء نه تقدم باشد نه تأخر و نه معیت؛ چون نسبت معیت با تقدم و تأخر عدم و ملکه است. عدم ملکه یعنی عدم تفاوت عمّا من شأنه أن یکون فیه التفاوت. پس در جایی می‌گوییم «معیت» که میان دو شیء نسبت به امری دیگر تفاوتی

---

۱. این نکته را مرحوم آخوند ذکر نکرده‌اند.

نیست ولی شأنیت تفاوت را دارند، نه اینکه به مطلق عدم تفاوت به نحو سلب تحصیلی، بگوییم معیت. مثلا دو امر زمانی اگر بین آنها در زمان تفاوت نبود می‌گوییم اینها همزمان‌اند. اما اگر اصلا شأنیت در کار نباشد معیت هم در کار نیست. دربارهٔ دو موجود مجرد غلط است که بگوییم معیت زمانی دارند. دو موجود مجرد نه معیت زمانی دارند نه تقدم زمانی و نه تأخر زمانی.

در باب تقدم و تأخر بالطبع هم مطلب چنین است. گفتیم که جزء علت به نحو تقدم بالطبع مقدم بر معلول است. در اینجا معیت بالطبع در کجاست؟ اگر دو جزء علت را در نظر بگیریم اینها بر معلول تقدم بالطبع دارند ولی خودشان با یکدیگر معیت دارند. مثال بهتر این است: اگر دو معلول برای یک علت ناقصه وجود داشته باشد، اینجا هر دو معلول نسبت به علت ناقصه تأخر بالطبع دارند، ولی خودشان نسبت به یکدیگر معیت بالطبع دارند.

در معیت بالعلیه هم مطلب همین طور است. فرض کنید علت تامه‌ای دارای دو معلول باشد[1]. در اینجا این دو معلول از علت تامهٔ خودشان تأخر بالعلیه دارند ولی خودشان نسبت به یکدیگر معیت بالعلیه دارند.

از اینجا فهمیدیم که معیت یک مفهوم عدمی است، ولی نه عدم مطلق، بلکه عدم ما من شأنه أن یکون موجوداً[2].

---

۱. در باب علت تامه فرض این مطلب قدری مشکل است.

۲. سؤال: چرا تفاوت را امر عدمی نگیریم؟

استاد: مقصود شما این است که «آنچه آن دارد این دارد و آنچه این دارد آن دارد» را که همان معیت است امری وجودی بگیریم؛ یعنی در معیت هر دو طرف امر وجودی دارند. حال آیا نفس داشتن این آنچه را که آن دارد، معیت است؟ نه، صرف داشتن، معیت نیست. در باب تساوی هم این مسأله مطرح است. دو خط را در نظر بگیرید که یکی اطول از دیگری است. در اینجا اطول چیزی را دارد که اقصر ندارد، ولی هر چه را که اقصر دارد اطول هم دارد. اینجا اطولیت به امر وجودی بر می‌گردد و اقصریت به امر عدمی. حال دو خط متساوی را در نظر بگیرید. آیا تساوی عبارت است از داشتن این دو آنچه را که دارند؟ یا عبارت است از نداشتن هیچ‌کدام امر زائدی را. تساوی عبارت است از نداشتن هیچ‌کدام امر زائدی را. پس گرچه از لفظ تساوی به نظر می‌رسد که امری وجودی است، ولی به حسب واقع و نفس‌الامر، تساوی یعنی هیچ‌کدام چیزی را که دیگری نداشته باشد ندارند. واقعا هم تساوی، نداشتن چیز زائد است. در باب زائد و ناقص و متساوی همین حرف را می‌زنند. می‌گویند: در اینجا در واقع دو تقسیم است: دو ←

معیت من جمیع الجهات

مطلب دیگر: مرحوم آخوند می‌فرماید: در بعضی از اقسام تقدم و تأخر معیت من جمیع الجهات قابل فرض است، ولی در بعضی اقسام دیگر قابل فرض نیست. مثلا اگر دو شیء معیت بالزمان داشته باشند، این معیت معیت من جمیع الجهات است؛ یعنی معیت زمانی این دو شیء، نسبی نیست، بلکه مطلق است. این برمی‌گردد به مسألهٔ زمان.دو حادثه یا دو حرکت که واقع می‌شوند، اگر معیت زمانی داشته باشند، من جمیع الجهات معیت زمانی دارند. ولی معیت فی‌المکان اینچنین نیست، بلکه به امر نسبی برمی‌گردد؛ چون بنا بر تعریفی که برای معیت کردیم معنای معیت مکانی این است که میان دو شیء تقدم و تأخر مکانی نیست. ما گفتیم که تقدم و تأخر مکانی، نسبت به یک مبدأ محدود فرض می‌شود. مثلا نسبت به محراب، امام بر صف اول تقدم دارد. در اینجا کسانی که در صف اول ایستاده‌اند با یکدیگر معیت دارند، ولی این معیت نسبت به امام است. در همین حال کسانی که در صف اول قرار گرفته‌اند نسبت به دیوار سمت راست یا سمت چپ معیت ندارند.

بنابراین هیچ وقت معیت مکانی نمی‌تواند من جمیع الجهات باشد، کما اینکه تقدم و تأخر مکانی هم نمی‌تواند من جمیع الجهات باشد. به همان دلیل که تقدم و تأخر مکانی نسبی است، معیت مکانی هم نسبی است.

تضایف میان علت و معلول چگونه با مسألهٔ تقدم علت بر معلول قابل جمع است؟

مسألهٔ دیگری که مطرح کرده‌اند با آنچه در جلسهٔ قبل در آخر فصل عنوان کردیم، ارتباط پیدا می‌کند. ما می‌گوییم «علت بر معلول تقدم دارد». از طرف دیگر علیت و معلولیت متضایفین‌اند و متضایفین معیت دارند. به تعبیر دیگر: علت و معلول از آن جهت که متضایفین‌اند نباید میانشان تقدم و تأخر باشد، ولی از نظر تقدم و تأخر بالعلیه قهرا علت بر معلول تقدم دارد. حل این مشکل چگونه است؟

← مقدار نسبت به یکدیگر یا متساوی‌اند و یا زائد و ناقص؛ یعنی یا یکی از دو مقدار چیزی را دارد که دیگری ندارد و لا بالعکس، یا اینچنین نیست. اگر اینچنین نیست این همان معنای تساوی است.

جواب

اینجا جواب می‌دهند و می‌فرمایند: ذات علت تقدم دارد بر ذات معلول؛ یعنی آن حیثیت واقعی و عینی که در علت هست و ملاک علیت علت است، بر آن حیثیت معلول که ملاک معلولیت آن است، تقدم دارد. اینها متضایفین نیستند. متضایفین عرض‌اند. اضافه عرض است. ذات واجب الوجود از آن جهت که مبدأ و منشأ و خالق عالم است، بر عالم تقدم دارد و عالم از ذات واجب الوجود تأخر دارد. ولی واجب الوجود بما أنّه خالق للعالم چطور؟ (یعنی با صفت خالقیت.) این بحثی است که در الهیات بالمعنی الاخص مطرح می‌شود. در الهیات بالمعنی الاخص این مسأله مطرح می‌شود که صفات واجب بر سه قسم است: صفات حقیقیه، صفات اضافیه و صفات حقیقیهٔ ذات اضافه. صفات حقیقیهٔ حق عین ذات حق‌اند. صفات اضافیه صفاتی هستند که از نسبت میان ذات حق و اشیاء انتزاع می‌شوند، که اینها نمی‌توانند عین ذات حق باشند. صفات حقیقیهٔ ذات اضافه در حقیقت دارای دو جنبه‌اند: از جنبه‌ای عین ذات حق‌اند و از جنبهٔ دیگر نه.

حال می‌گوییم: علیت و معلولیت از آن جهت که متضایفین‌اند، نسبت میان علت و معلول‌اند و نسبت میان علت و معلول، متأخر از علت و معلول است. هر نسبت میان دو شیء، متأخر از طرفینش است. ما نسبتی میان علت و معلول انتزاع می‌کنیم و اسمش را می‌گذاریم علیت و معلولیت. این علیت و معلولیت که نسبت و اضافه‌ای است که ذهن ما انتزاع کرده، زائد بر ذات علت و معلول است. پس علت و معلول از آن جهت که میانشان این نسبت برقرار می‌شود، معیت دارند، ولی این جهت، حیثیت ذات علت و حیثیت ذات معلول نیست.

اضافهٔ اشراقیه

اینجاست که به مطلب دیگری در باب علت و معلول می‌رسیم[۱]. اضافه‌ای که تا الان میان علت و معلول بیان کردیم یک اضافهٔ مقولی است که انتزاع ذهن است، ولی در حاقّ واقع و نفس‌الامر امر دیگری برقرار است که از آن به «اضافهٔ اشراقیه» تعبیر می‌کنند؛ می‌گویند: معلول به تمام هویتش از علت است؛ یعنی به تمام هویتش اضافه و تعلق به علت است. معلول عین تعلق به علت است، نه چیزی که تعلق دارد به علت. اضافهٔ اشراقیه مثل اضافهٔ

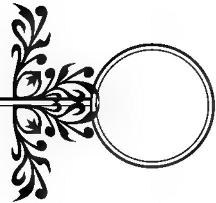
۱. مرحوم آخوند اینجا این مطلب را ذکر نکرده‌اند.

مقولیه نسبت میان دو طرف نیست، بلکه دو شیء داریم که یکی نسبت به دیگری عین اضافه است. به این اعتبار اضافهٔ مقولیه در کار نیست، بلکه ذات معلول است که مـؤخر است از ذات علت.

در علیت و معلولیتی که اضافهٔ مقولیه‌اند ذهن ما علیت و معلولیت را صفاتی زائد بر ذات علت و معلول می‌گیرد. در اینجا علیت و معلولیت متأخر از ذات علت و معلول‌انـد. اینجا علت و معلول در مرتبه‌ای که این نسبت مقولی را به آنها نسبت می‌دهیم، در آن نسبت معیت دارند. بنابراین منافاتی نیست بین اینکه میان علت و معلول، از جهتی معیت باشد و از جهت دیگر تقدم و تأخر.



تکمیل بحث حدوث ذاتی



جلسهٔ صد و هفدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

فصل ۹

فی تحقیق الحدوث الذاتی[1]

در فصل دوم تحت عنوان «فی إثبات الحدوث الذاتی» مقداری راجع به حدوث ذاتی بحث شد. این فصل در واقع متمم و مکمل آن فصل است. در آنجا گفتیم که در باب حدوث، اول این مسأله مطرح می‌شود که: تعریف حدوث چیست؟ برای حدوث دو تعریف بیان کرده‌اند. تعریف اول این است: مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش. بنابراین «این شیء حادث است» یعنی نبوده و بعد پیدا شده.

تعریف دوم این است: مسبوقیت وجود شیء به غیر؛ یعنی حادث چیزی است که بعد از چیز دیگری پیدا شده است و چیز دیگری بر آن، تقدم وجودی دارد. بنابراین قدیم چیزی است که چیز دیگری بر آن تقدم وجودی ندارد. البته شاید عرف معنی اول برای حدوث را بیشتر بپذیرد.

متکلمین در باب مسبوقیت وجود شیء به عدم، مسبوقیت زمانی را گرفته‌اند و

---

۱. اسفار ج ۳، ص ۲۷۱ (مرحلهٔ ۹، فصل ۹).

حدوث عالم را به معنی مسبوقیت وجود عالم به عدم زمانی گرفته‌اند. اینها بعدا دچار یک سلسله اشکالات شده‌اند از این جهت که اگر بخواهیم بگوییم «وجود عالم مسبوق به عدم زمانی است و عدمش بر خودش زمانا تقدم دارد» با توجه به اینکه خود زمان هم جزء عالم است، اشکال پیش می‌آید. این مسأله‌ای است که در گذشته بحث کرده‌ایم و دیگر تکرار نمی‌کنیم.

حکما یک نوع حدوث دیگری هم ثابت کرده‌اند و اسمش را گذاشته‌اند حدوث ذاتی. آنها گفته‌اند: حدوث ذاتی هم عبارت است از نوعی مسبوقیت وجود شیء به شیء دیگر (یا: مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش)، ولی این سبق سبق زمانی نیست.

این فصل راجع به این است که آیا واقعا می‌توانیم یک تقدم عدم بر وجود (یا یک تقدم وجود بر وجود) درست کنیم که این تقدم، زمانی نباشد؟

پس اینجا دو مسأله است: یکی اینکه اصلا آیا آنچه از جنبهٔ دینی باید برای عالم اثبات کنیم، خصوص حدوث زمانی است که به قول متکلمین اجماع ملّیین بر این مسأله است؟ مسألهٔ دیگر این است: آنچه که حکما اسم آن را «حدوث ذاتی» گذاشته‌اند، آیا اصلا قابل اثبات هست یا نه؟

بیان شیخ در باب حدوث ذاتی

در باب حدوث، شیخ گفت: الممکن من ذاته أن یکون لیس و من غیره أن یکون أیس؛ یعنی هر ممکنی از ناحیهٔ ذاتش استحقاق عدم دارد و از ناحیهٔ غیر (که اینجا مقصود علت است) اقتضای وجود دارد. پس در هر ممکنی دو اقتضا هست: یک اقتضا از ناحیهٔ ذات و آن این است که نباشد، و یک اقتضا از ناحیهٔ غیر و آن این است که باشد. این دو اقتضا با یکدیگر منافاتی هم ندارند. اقتضای از ناحیهٔ ذات این است که ذاتْ بما هی ذات و در مرتبهٔ ذات، موجود نیست، ولی اقتضای از ناحیهٔ غیر، در مرتبهٔ زائد بر مرتبهٔ ذات است. پس این دو اقتضا با یکدیگر تضاد و تناقض ندارند و در آنِ واحد می‌توانند موجود باشند.

بعد شیخ گفته: ما له من ذاته، یکون مقدماً علی ما له من غیره؛ آنچه که شیء از ناحیهٔ ذاتش دارد، مقدم است بر آنچه که شیء از ناحیهٔ غیر دارد. مسلما شیء خودش به خودش نزدیکتر است از غیر به خودش.

پس حدوث ذاتی‌ای که شیخ اثبات کرده مبتنی بر دو مقدمه است؛ اولا: الشیء من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس. ثانیا: کل ما للشیء من ذاته، یکون مقدماً

علی کل ما یکون للشیء من غیره. پس هر ممکنی وجودش مسبوق به عدمش است.

این بود بیانی که از شیخ رسیده است.

اشکال به بیان شیخ

به این بیان در گذشته اشکال کردند و الان هم همان اشکال را به صورت دیگری تکرار می‌کنند. اشکال این است: ما این مقدمه را که می‌گوید «الشیء (الممکن) من ذاته أن یکون لیس» قبول نداریم. شیئی که ذاتش اقتضای لیسیّت داشته باشد ممکن الوجود نیست، بلکه ممتنع الوجود است. چیزی هم که ممتنع الوجود است اصلا حادث نیست، بلکه معدوم است. این ممکن الوجود است که حادث می‌شود.

جواب

در جواب گفته‌اند: مقصود شیخ این نیست که الممکن من ذاته یستحق المعدومیة، بلکه مقصود او این است: الممکن من ذاته لا یستحق الوجود. فرق است بین اینکه بگوییم «الممکن من ذاته یستحق العدم» و اینکه بگوییم «الممکن من ذاته لا یستحق الوجود». [این دومی] به همان معنایی است که می‌گویند «الماهیة من حیث هی لیست إلا هی»؛ یعنی الماهیة من حیث هی لیست بموجودة[1]. در اینجا می‌خواهیم بگوییم: ماهیت من ذاته موجود نیست؛ یعنی سلب می‌کنیم وجود را از مرتبهٔ ماهیت، نه اینکه اثبات کنیم عدم را در مرتبهٔ ماهیت. و این سلبی که از ماهیت می‌کنیم، مقدم است بر وجودی که ماهیت از ناحیهٔ علت پیدا می‌کند. می‌گوییم: الماهیة لیست من حیث هی بموجودة و لکنه بعلتها تکون موجودة.

پس اینجا یک عدم صدق کرد و یک وجود. عدمش این نیست که الماهیة من ذاتها أن تکون لیست بموجودة، بلکه این است: لیست الماهیة من حیث هی بموجودة؛ یعنی ماهیت در مرتبهٔ ذات موجود نیست، نه اینکه در مرتبهٔ ذات معدوم است.

این جوابی بود که معمولا به این اشکال داده می‌شود.

---

۱. یا: الماهیة لیست من حیث هی بموجودة. این مربوط به مسألهٔ تقدم سلب بر حیثیت یا تقدم حیثیت بر سلب است، که فعلا برای ما مطرح نیست.

اشکال به این جواب

به این جواب ایراد گرفته و گفته‌اند: شما می‌گویید «لیست الماهیة من حیث هی بموجودة و لکنه من حیث علتها موجودة» و وجود را از ناحیهٔ ماهیت سلب می‌کنید. همان طور که وجود را از ناحیهٔ ماهیت سلب می‌کنید، عدم را هم سلب می‌کنید و می‌گویید «لیست الماهیة بموجودة و لا بمعدومة». پس نه تنها وجود را سلب می‌کنید، بلکه عدم را هم سلب می‌کنید. بنابراین سلب وجود مستلزم اثبات عدم نیست. شما خودتان می‌گویید: در اینجا، هم وجود و هم عدم سلب می‌شود و ارتفاع نقیضین هم نیست. پس این چه تقدم عدم بر وجودی است؟ پس مطلب به چیز دیگری برمی‌گردد و آن این است: آنچه که مقدم است بر وجود ماهیت، عدم ماهیت نیست، بلکه سلب وجود و سلب عدم است. ولی این دو سلب هیچ‌کدام عدم ماهیت نیستند. ما سلب وجود و عدم از مرتبه می‌کنیم و این دو سلب همان است که اسمش را «امکان» گذاشته‌اید. امکان یعنی سلب وجود و عدم از مرتبه، یا سلب اقتضای وجود و عدم از مرتبه. پس در واقع آنچه اسمش را گذاشته‌اید «حدوث ذاتی» عبارت است از مسبوقیت وجود ممکن به امکان ذاتی‌اش، نه مسبوقیت وجود ممکن به عدمش. فرق است میان این دو. این در حالی است که شما قبول کردید که حدوث یعنی مسبوقیت وجود شیء به عدم خودش، نه مسبوقیت وجود شیء به هر عدمی. فرض کنید وجود زید مسبوق به عدم عمرو است. آیا این معنایش حدوث زید است؟ هر ممکنی وجودش مسبوق است به امکان ذاتی‌اش و امکان ذاتی عبارت است از سلب اقتضای وجود و سلب اقتضای عدم؛ یعنی عدم اقتضای وجود و عدم اقتضای عدم. این غیر از عدم خود شیء است. ما [برای حدوث] احتیاج داریم که عدمی که نقیض این وجود است، بر این وجود مقدم باشد. اگر عدم الانسان بر وجود الانسان مقدم شد، ولو این تقدمْ زمانی هم نباشد، قبول می‌کنیم نوعی حدوث است و اسمش را می‌گذاریم حدوث ذاتی، ولی شما نتوانستید این را ثابت کنید. حداکثر چیزی که ثابت کردید این است: عدم اقتضای وجود و عدم اقتضای عدم بر وجود [مثلا انسان] مقدم است. پس ثابت نشد که وجود انسان بر عدم خودش مقدم است.

این اشکال معضلی است که در اینجا ذکر کرده‌اند. [به عبارت دیگر:] شما می‌خواهید بگویید ممکن در مرتبهٔ ذاتش موجود نیست و الآن هم که موجود است، این وجودْ در مرتبهٔ ذات نیست. قبول است، ولی آیا عدم در مرتبهٔ ذات هست؟ شما می‌خواهید تقدم عدم بر وجود را به نحوی ثابت کنید. اگر ثابت کردید این که الآن موجود است، در مرتبهٔ

ذاتش عدم است، می‌توانید بگویید: عدمش بر وجودش تقدم دارد. ولی شما می‌گویید «این در مرتبۀ ذاتش موجود نیست». ما می‌گوییم: در مرتبۀ ذاتش معدوم هم نیست. این که وجود در مرتبۀ ذاتش نیست، غیر از این است که عدم در مرتبۀ ذاتش باشد.

توجه بفرمایید! حدوث یعنی تقدم عدم شیء بر وجودش. پس باید در مرتبه‌ای که مقدم بر وجود شیء است عدم شیء صدق کند. اگر ثابت کردیم که در مرتبۀ مقدم بر وجود شیء، عدم شیء صدق می‌کند حدوث را ثابت کرده‌ایم. مستشکل در اینجا می‌گوید مرتبۀ ذات ماهیت که مقدم بر وجود است، همان طور که مرتبۀ وجود نیست و بر وجود تقدم دارد، مرتبۀ عدم هم نیست. پس آنچه که مقدم بر وجود است ذات ماهیت است در حالی که آنچه ما می‌خواهیم ثابت کنیم تقدم عدم ماهیت بر وجود است. ما قبول داریم که در تحلیل عقلی، ذات ماهیت بر وجودش تقدم دارد، ولی این ذات بر عدم هم تقدم دارد و مرتبۀ ذات مرتبۀ عدم نیست. اینکه می‌گوییم «ذات بر وجود و بر عدم تقدم دارد» به این معناست که از مرتبۀ ذات، هم وجود سلب می‌شود و هم عدم. کسی که قائل به حدوث ذاتی می‌شود می‌خواهد تقدم عدم شیء بر وجود شیء را ثابت کند و ما می‌گوییم نمی‌توانید این را اثبات کنید؛ چون آنچه که در تحلیل عقلی تقدم ذاتی بر وجود دارد ماهیت است. اگر شما ثابت کردید که ماهیت در مرتبۀ ذاتش معدوم است و در مرتبۀ زائد بر ذاتش موجود است، حدوث ذاتی را ثابت کرده‌اید. ولی شما نمی‌توانید ثابت کنید که ماهیت در مرتبۀ ذاتش معدوم است. شما فقط می‌توانید ثابت کنید که ماهیت در مرتبۀ ذاتش خودش است و نه موجود است و نه معدوم.

پس ما به بوعلی می‌گوییم: شما می‌خواهید چیزی به نام حدوث ذاتی درست کنید و قبول هم کرده‌اید که حدوث یعنی تقدم عدم شیء بر وجود شیء. همچنین گفتید که تقدم عدم شیء بر وجود شیء منحصر به عدم زمانی نیست. حال می‌خواهیم ببینیم آیا بالاخره شما تقدم عدم شیء بر وجود شیء را توانسته‌اید اثبات کنید؟ ما می‌گوییم شما نتوانسته‌اید این را اثبات کنید. آنچه بر وجود شیء تقدم دارد عدم شیء نیست، بلکه ماهیت است و ماهیت در آن اعتباری که تقدم دارد «لیست إلّا هی» است، یعنی نه موجود و نه معدوم است. نه ماهیت معدوم تقدم دارد بر وجود و نه ماهیت موجود، بلکه ذات ماهیت که نه موجود و نه معدوم است بر وجود تقدم دارد.

بله، یک چیز دیگر هم بر وجود تقدم دارد و آن امکان ذاتی ماهیت است. امکان ذاتی، عدم ماهیت نیست، بلکه عبارت است از عدم استحقاق وجود و عدم. ما قبول داریم

که این عدم استحقاق بر وجود تقدم دارد، اما این هم عدم شیء نیست. شما به حسب اعتبار عقل می‌گویید: الماهیة قُرّر فأَمکن فأُوجب فوجب فأُوجد فوجد. ما همهٔ اینها را قبول داریم. «قُرّر» یعنی مرتبهٔ ذات ماهیت. «أَمکن» یعنی همین عدم استحقاق وجود و عدم. بعد مرتبهٔ ایجاب است و بعد مرتبهٔ وجوب و بعد مرتبهٔ ایجاد. همهٔ اینها بر وجود مقدم‌اند، ولی عدم ماهیت بر وجود مقدم نیست.

پس ما قبول کردیم که ذات ماهیت بر وجودش تقدم دارد[1]، و نیز قبول کردیم که امکان و ایجاب و وجوب و ایجاد ماهیت مقدم است بر وجود، ولی ثابت نشد که عدم ماهیت مقدم بر وجود است.

وقتی می‌گوییم «ماهیت باطل الذات و هالک الذات است» معنایش این نیست که ذات ماهیت عدم است. قبول است که ماهیت در ذاتش موجود نیست، اما معدوم هم نیست. این بود اشکالی که در اینجا مطرح است[2].

بیان مرحوم آخوند در حدوث ذاتی طبق مبانی خودشان

مرحوم آخوند در اینجا اول نوعی حدوث ذاتی درست می‌کند که فقط مطابق مبانی خود ایشان است. آن مبانی ایشان عبارت است از اصالةالوجود تحققاً و جعلاً از یک طرف، و این که معلول عین ارتباط و عین تعلق و عین ربط به علت است از طرف دیگر. ایشان طبق تحقیقی که در باب رابطهٔ علت با معلول کرده‌اند می‌فرمایند «معلول هیچ هویتی جز تعلق و اضافهٔ به علت ندارد» و اسم آن را «اضافهٔ اشراقیه» می‌گذارند. این از نفایس فرمایشات مرحوم آخوند است. وقتی که اصالت از آنِ وجود باشد و جاعلیت و مجعولیت از وجود باشد و وجود مجعول عین ارتباط و اضافهٔ به علت باشد، وجود علت مقوّم وجود معلول است. این مقوم با مقومی که در باب ماهیات مطرح است که می‌گوییم «جنس و فصل مقوم نوع هستند» فرق می‌کند؛ آنجا جزء و کل است، ولی اینجا جزء و کل نیست. اینجا یک شکل خیلی دقیق و رقیقی دارد. وقتی که هویت یک شیء عین اضافه شد، در اضافه، مضافٌ الیه بر خود اضافه تقدم دارد؛ یعنی اصلا اضافه اضافه است به مضافٌ الیه و اگر از مضافٌ الیه قطع نظر کنیم [اضافه] عدم محض است؛ یعنی قطع نظر از علت،

۱. این که این تقدم چه تقدمی است فعلا مورد بحث ما نیست. مرحوم آخوند می‌گوید این از قبیل تقدم بالطبع است.
۲. ما در این جلسه به ترتیب کتاب بحث نکردیم.

معلول عدم محض است.

آن وقت اینجا مطلب این طور می‌شود: هر معلولی وجودش مؤخر از وجود علت است. حال اگر حدوث را به معنی مسبوقیت وجود شیء به غیر بگیریم، قضیه خیلی واضح است. هر معلولی ولو قدیم زمانی باشد، وجودش مسبوق به وجود علتش می‌باشد. بنابراین حدوث ذاتی به این معنا درست می‌شود.

اما مرحوم آخوند می‌خواهد مطلب بالاتری بگوید. می‌فرماید: حتی اگر حدوث را به معنی مسبوقیت وجود شیء به عدمش بگیریم [حدوث ذاتی درست می‌شود، منتها] بحث را از باب ماهیت بیاورید به باب واقعیت و حقیقت که باب وجود است. وقتی که بحث را در باب وجود بیاوریم این گونه می‌شود که هر وجود معلولی فاقر الذات است؛ یعنی اگر نظر به ذات اضافه کنیم قطع نظر از علت، عدم محض است؛ یعنی اصلا بدون علت قابل تصور نیست، چون علت مقوم آن است. آن وقت مطلب چیز دیگری می‌شود و آن این است: هر وجود معلولی بما أنّه اضافةٌ (یعنی قطع نظر از مضافُ الیه) عدم مطلق است، ولی با نظر به مضافُ الیه (یعنی علت) حق است. پس ما من ذات الوجود، لیسیّت است و ما من غیره (یعنی من علته) أیسیّت است.

پس همان حرفی که شیخ گفته، در اینجا صادق است، منتها شیخ می‌خواهد مطلب را بر حساب ماهیت جور کند، آنوقت دچار اشکال می‌شود. (البته مرحوم آخوند می‌خواهد این اشکالات را هم حل کند.) ما بحث را روی وجود ممکن می‌آوریم و می‌گوییم: وجود ممکن من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس؛ یعنی اصلا وجود ممکن بدون اعتبار علتش وجود نیست.

این مطلب باب بسیار وسیعی در الهیات و در معرفة النفس ایجاد می‌کند. از اینجا معنی «وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ»[1] معلوم می‌شود. خدا از خود اشیاء به اشیاء نزدیکتر است؛ یعنی خودی که اشیاء دارند، از آن جهت که به خود اشیاء نسبت دهید ناخود است، ولی از آن جهت که به خدا نسبت دهید می‌شود خود. این بیان، بیان بسیار بسیار دقیقی است که به اصطلاح خود مرحوم آخوند از سطح فلسفهٔ عامیه خیلی بالاتر است[2].

ولی اگر بحث را از باب وجود خارج کنیم و به ماهیت ببریم دیگر نمی‌توانیم بگوییم

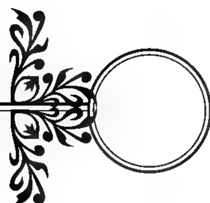
---

۱. واقعه / ۸۵.

۲. البته ایشان در اینجا این اصطلاح را به کار نبرده، بلکه در باب اعادهٔ معدوم به کار برده است.

المعلول من ذاته أن یکون لیس؛ چون اگر مقصود ذات ماهیت باشد ماهیت به کلی از حریم جاعلیت و مجعولیت بیرون است و اصلا در این صورت «من علته أن یکون أیس» هم غلط است؛ چون ماهیت اصلا مجعول بالذات نیست بلکه مجعول بالعرض است و وجود را بالعرض دارد.





جلسهٔ صد و هجدهم

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث در تحقیق حدوث ذاتی بود. در جلسهٔ قبل مطلب شیخ و اشکالی را که در آن بود بیان کردیم و بعد به بیان مرحوم آخوند وارد شدیم. ایشان در باب حدوث ذاتی، بر مبنای اصالةالوجود بیانی داشت که در جلسهٔ قبل مختصرا عرض کردیم. بعد ایشان وارد تحقیق حدوث ذاتی می‌شود و می‌خواهد حدوث ذاتی را از نظر ماهیت توجیه کند. (البته ایشان نمی‌فرماید «بنا بر اصالت ماهیت» بلکه می‌فرماید «از نظر ماهیت».)

گفتیم که شیخ فرمود: الممکن من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس. اشکال این بود که غلط است بگوییم الممکن من ذاته أن یکون لیس؛ چون آنچه که بذاته اقتضای لیسیّت داشته باشد ممتنع است. بعد حرف دیگری به میان آمد و آن این بود که بعضی گفته‌اند «الممکن من ذاته أن یکون لیس» به معنی این است که الممکن بذاته یقتضی أن یکون معدوما، در حالی که مقصود از ممکن آن چیزی است که از آن سلب اقتضای وجود و عدم می‌شود، یا به تعبیر دیگر: امکان به معنی سلب ضرورت وجود و سلب ضرورت عدم است. پس مقصود از «الممکن من ذاته أن یکون لیس» این است که الممکن من ذاته أن یسلب عنه الضرورتان». این بود تعبیری که بعضی کرده‌اند.

اشکال این تعبیر هم این است که درست است که وجود ممکن مسبوق به سلب

ضرورتین است، ولی این معنی، حدوث را درست نمی‌کند. حدوث یعنی مسبوق بودن وجود شیء به عدم شیء. اگر عدم ماهیت بر وجود ماهیت تقدم داشته باشد، این می‌شود حدوث؛ اما اینکه سلب ضرورتین بر وجود ماهیت تقدم داشته باشد به معنی حدوث نیست.

توجیه حدوث ذاتی از نظر ماهیت

اینجا مرحوم آخوند می‌خواهد مطلب را درست کند، ولی نه به معنی الممکن من ذاته أن یکون معدوما، که از ظاهر عبارت شیخ فهمیده می‌شود، و نه به معنی اینکه الممکن من ذاته أن یسلب عنه الضرورتان، بلکه ایشان می‌گوید: آنچه در مرتبهٔ ذات برای ماهیت اثبات می‌شود ذاتیات آن است و هر چیزی غیر از ذاتیات از آن سلب می‌شود؛ در مرتبهٔ ذات، وجود از ماهیت سلب می‌شود، عدم هم سلب می‌شود، وحدت هم سلب می‌شود، کثرت هم سلب می‌شود، و در عین اینکه همهٔ اینها سلب می‌شوند ارتفاع نقیضین هم نیست. حاجی هم در **منظومه** گفته: لیست کل مَهیة إلّا نفسها، لا موجودة و لا معدومة و لا واحدة و لا کثیرة و لا کلیة و لا جزئیة و لا غیرها[1 و 2]. پس این طور می‌گوییم: لیست الماهیة موجودة فی مرتبة ذاتها، ثم وجد بعلتها. در اینجا وجود در مرتبهٔ ذات از ماهیت سلب می‌شود و برای آن، وجود بالعله ثابت می‌شود. بنابراین چه چیز از ماهیت سلب می‌شود؟ وجودِ در مرتبهٔ ذات. این سلب وجود در مرتبهٔ ذات، بر وجود ماهیت تقدم دارد و این، معنی حدوث ذاتی است.

پس وقتی می‌گوییم این شیء ذاتاً حادث است به این معناست که لم یکن موجوداً فی مرتبة ذاته، ثم وجود بعلته. پس اشکال رفع می‌شود. در اینجا نگفتیم ماهیت از ناحیهٔ ذاتش اقتضای عدم دارد، و نیز نگفتیم که الماهیة من ذاتها أن یسلب عنه الضرورتان، بلکه همین قدر گفتیم که لیست الماهیة موجودة فی مرتبة ذاتها، ثم وجد بعلتها. این لیسیّت، تقدم بر این أیسیّت دارد.

---

۱. شرح **منظومه**، مقصد اول، فریدهٔ خامسه، غرر اول.
۲. گفته‌اند در اینجا تعبیر صحیح این است که «لیس» را بر حیثیت مقدم بداریم.

اشکال: سلب وجود و عدم از مرتبهٔ ذات، مستلزم ارتفاع نقیضین است

در ضمن این بحث، ایشان به اشکال دیگری هم پاسخ می‌گویند: اشکال این است: شما می‌گویید «ماهیت در مرتبهٔ ذاتش نه موجود است و نه معدوم» در حالی که این، ارتفاع نقیضین است.

جواب

مرحوم آخوند در جواب می‌گویند: این ارتفاع نقیضین نیست. نقیضُ کلِّ شيٍ رفعُه. پس نقیض مقیَّد، رفع این مقید است، نه رفعی که خودِ این رفع، مقید باشد. به عبارت دیگر: نقیض مقید، رفع مقید است، نه الرفعُ المقید. میان اثباتُ المقید و الرفع المقید تناقض نیست، بلکه تضاد است و چون تضاد است اجتماعشان محال است ولی ارتفاعشان محال نیست. بله، میان الوجود المقید و رفع ذلک الوجود المقید تناقض است. مثلا نقیض «قیام زید در روز جمعه» عدم این قیام است؛ یعنی عدم قیام زید که در روز جمعه است، که همهٔ قیود به قیام می‌خورد. اما میان «قیامُ زیدٍ یومَ الجمعة» و «عدم القیام الذی هذا العدم فی یوم الجمعة» تناقض نیست، بلکه تضاد است. اگر «زیدٌ قائمٌ یومَ الجمعة» را به نحو سلب تحصیلی سلب کنیم، می‌شود نقیضش و در اینجا ارتفاع و اجتماع، هر دو محال است. اما اگر در سلب «زید قائم یوم الجمعه» قید را به عدم برگردانید و بگویید «زیدٌ لیس بقائمٍ فی یوم الجمعة» این دو، اجتماعشان محال است ولی ارتفاعشان ممکن است؛ چون «زیدٌ لیس بقائمٍ فی یوم الجمعة» در حکم معدوله است و خود عدم در اینجا حکم محمول را پیدا می‌کند. وقتی چنین شد باید زیدی باشد تا چنین عدمی برایش ثابت‌گردد و اگر زیدی نباشد نه «زیدٌ قائم یومَ الجمعة» صادق است و نه «زیدٌ متصفٌ بأنّه لیس بقائم».

حال نقیض «لیست الماهیة موجودة فی مرتبة ذاتها» چیست؟ نقیض آن «الماهیة موجودةٌ فی مرتبة ذاتها» است و به عبارت دیگر: نقیض آن «لیست الماهیة لیست موجودة فی مرتبة ذاتها» است. اما اگر بگویید «لیست الماهیة موجودة فی مرتبة ذاتها» و بعد بگویید «لیست الماهیة معدومة فی مرتبة ذاتها»، از طرفی وجود مقید را سلب کرده‌اید و از طرف دیگر عدم مقید را، و این دو با یکدیگر تناقض ندارند و ارتفاعشان محال نیست.

پس سخن مرحوم آخوند این شد که حدوث ذاتی به معنی مسبوقیت وجود ماهیت به این لیسیت بسیط است. وجود ماهیت مسبوق است بأنّها لیست موجودة فی مرتبة ذاتها. البته مرحوم آخوند به این مطلب اشاره نکرده است که وجود ماهیت همچنین

مسبوق است بأنّها لیست معدومة فی مرتبة ذاتها، که البته این ضرری به بحث نمی‌زند و همین مقدار که وجودْ مسبوق به لیسیّت در مرتبهٔ ذات باشد کافی است.

این بود اصل تقریری که مرحوم آخوند در اینجا کرده‌اند.

کلام محقق دوانی

بعد ایشان وارد مطلب علامهٔ دوانی می‌شود. علامهٔ دوانی به سخن شیخ اشکال گرفته و خواسته است بگوید حدوث ذاتی تصویر درستی ندارد. مرحوم آخوند مطالب او را نقل می‌کند و حتی عباراتی را که چندان به اصل و جوهر بحث ارتباط ندارد می‌آورد و نقض می‌کند.

علامهٔ دوانی، اول این سخن شیخ را که گفته «الممکنُ من ذاته أن یکون لیس و من علته أن یکون أیس» نقل کرده و بعد نیز این ایراد را نقل کرده که اگر ممکن من ذاته أن یکون لیس باشد، ممتنع الوجود می‌شود. بعد جواب این ایراد را به این صورت بیان می‌کند که وقتی ماهیت در مرتبهٔ ذات موجود نباشد، معنایش این نیست که در مرتبهٔ ذات معدوم است، بلکه به این معناست که ماهیت در مرتبهٔ ذات موجود نیست به نحو سلب محصل.

علامهٔ دوانی از کسی که می‌خواهد از شیخ دفاع کند عبارتی به این مضمون نقل می‌کند که: هر معلولی در مرتبهٔ علتش معدوم است؛ یعنی در مرتبهٔ علت، وجود از معلول سلب می‌شود.

بعد خود ایشان بر این مطلب ایراد می‌گیرد و می‌گوید مثل همین ایراد در اینجا هم وارد است. الماهیة لیست من ذاتها أن تکون معدومة و لیست من ذاتها أن تکون موجودة. «لیست من ذاتها أن تکون معدومة» یک مطلب است و «من ذاتها أن تکون معدومة» مطلب دیگری است. دوانی این مطلب را گفته و مرحوم آخوند هم چندان ایرادی به آن ندارد.

اشکال مرحوم آخوند به حدوث دهری میرداماد

اما آن کسی که می‌خواسته از شیخ دفاع کند، در لابلای کلماتش جمله‌ای آورده که مورد نقد مرحوم آخوند قرار گرفته. آن جمله این است: «هر معلولی در مرتبهٔ وجود علتْ معدوم است». این مطلب از میرداماد است و مرحوم آخوند بدون اینکه اسمی از او ببرد، به بهانهٔ طرح و ردّ مطلبی دیگر، این مطلب را هم رد می‌کند. شارحین حتی حاجی، در اینجا به این

مطلب توجه نکرده‌اند که آن کسی که محقق دوانی با او بحث دارد مرحوم میرداماد است و محقق دوانی در واقع نظریهٔ میرداماد را نقل و رد می‌کند. اگر کسی با کتابهای میرداماد آشنا باشد می‌داند که آنچه که محور فلسفهٔ میرداماد است مسألهٔ حدوث دهری است و باطل شدن حدوث دهری مساوی است با فروریختن تمام حیثیت فلسفهٔ میرداماد. مثل این است که کسی نظریهٔ اصالة الوجود یا حرکت جوهری را در فلسفهٔ صدرالمتألهین رد کند. اگر کسی چنین کند تمام حیثیت فلسفهٔ صدرالمتألهین خدشه دار می‌شود. مرحوم آخوند حدوث دهری میرداماد را قبول ندارد، ولی چون برای استادش احترام زیادی قائل است و میرداماد نه تنها استادش بلکه مرادش هم هست، اصلا حدوث دهری را در هیچ جا مطرح نکرده، اما در اینجا به طور ضمنی مبنای حدوث دهری را رد می‌کند و ثابت می‌کند که این با مسبوقیتی که شیخ و تابعان او خواسته‌اند اثبات کنند فرق دارد.

حدوث دهری میرداماد

مرحوم میرداماد مسبوقیت وجود شیء به عدم دهری را مطرح کرده و فرموده عوالم مراتبی دارند: یکی از عوالم عالم طبیعت است و دیگری عالم مافوق طبیعت که محیط بر عالم طبیعت است که به آن عالم ملکوت و عالم دهر می‌گویند. به عالم دهر به اعتبار آن [ظرفی] که برای آن فرض می‌شود عالم دهر گفته می‌شود، همان طور که عالم طبیعت را به اعتبار ظرفی که برایش فرض می‌شود عالم زمان می‌گویند. بعد ایشان می‌گوید: در عالم زمان هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست آن مرتبه، مرتبهٔ وجودِ آن است و اشیاء دیگر در زمانهای دیگری هستند که آن زمانها مرتبهٔ عدم این موجود است؛ یعنی وجود اشیاءِ دیگر راسم عدم این موجودند، در حالی که عدم واقعی هر چیزی همان است که با وجودش مرتفع شده است. مثلا من در صد سال قبل نبوده‌ام. حال چنین اعتبار می‌کنم که صد سال قبل، ظرف عدم من بوده است، در حالی که آن زمانی را که ظرف عدم خودم اعتبار می‌کنم، درواقع ظرف وجود غیر من بوده است. عدم من همان است که با وجود من مرتفع شده، ولی در عین حال صادق است که به نحو سلب تحصیلی بگویم «لستُ موجوداً فی سنة ۱۲۰۰». اما نفس الأمریت عدم من در آن سال عین نفس الأمریت [وجود] اشیاء دیگر است؛ اگر آن اشیاء وجود نداشتند این عدم هم در آن [ظرف] اعتبار نمی‌شد.

بعد ایشان گفته: چنان که در موجودات زمانی که هم‌عرض‌اند، در هر وجودی عدم

وجود دیگر اعتبار می‌شود، در وجودات طولی هم همین طور است. من در طبیعت وجود دارم و در ماوراء طبیعت وجود ندارم. پس وجود علل ماوراء طبیعی که بر وجود من احاطه دارند، مرتبهٔ عدم من است. آنها سبقی بر من دارند که با سبقهای دیگر متفاوت است. اسم این سبق را سبق دهری می‌گذاریم. پس راسم عدم دهری من، وجود مجردات عالم دهر است، که چون من در عالم دهر نیستم نیستی من در عالم دهر است و چون آن عالم بر عالم طبیعت تقدم دارد، نیستی من هم بر وجودم تقدم دارد. پس این یک نوع تقدم دیگر است.

نظر مرحوم آخوند دربارهٔ حدوث دهری

مرحوم آخوند بدون اینکه اسمی از حدوث دهری ببرد می‌فرماید: این مطلب اشتباه است. در باب علت و معلول، آنهم در باب علل ایجادی و ایجابی، مرتبهٔ وجود علت به هیچ وجه مرتبهٔ عدم معلول نیست، بلکه مرتبهٔ وجود علت مرتبهٔ وجود معلول است به نحو اشد. این در وجودهای متباین است که وجود یک شیء راسم عدم دیگری است، اما در وجودهای طولی که یک وجود بر وجود دیگر احاطه دارد هرگز عدم [یکی] در مرتبهٔ [دیگری] اعتبار نمی‌شود.

این مطلبی است که ریشهٔ حدوث دهری را می‌زند و مرحوم آخوند به مناسبت رد و ایراد با محقق دوانی آن را در اینجا طرح کرده است.

ادامهٔ مطالب محقق دوانی

بعد محقق دوانی مطلب دیگری را به صورت «ان قلتَ، قلتُ» طرح کرده است. ایشان گفته: شما می‌گویید «الماهیة لیست موجودة فی مرتبة ذاتها»؛ چطور می‌توانید از طرف دیگر بگویید «الماهیة لیست معدومة فی مرتبة ذاتها»؟ آیا این ارتفاع نقیضین نیست؟ آیا این به معنای قبول واسطه میان دو نقیض نیست.

می‌فرماید: نه، این طور نیست؛ چون نقیض «الماهیة لیست موجودة فی مرتبة ذاتها»، «الماهیة موجودةٌ فی مرتبة ذاتها» است، نه «الماهیة لیست معدومة فی مرتبة ذاتها». نقیض هر مقیدی سلب همان مقید است. نقیض سلب مقید، اثبات مقید است یا نفی سلب آن مقید؛ نه اینکه نقیض سلب مقید، سلب مقید دیگری باشد.

بعد محقق دوانی می‌گوید: اگر مقصود آقایان این باشد که وجود ماهیت مسبوق به

سلب ضرورت عدم و سلب ضرورت وجود است، این همان مسبوق بودن به امکان است. اگر همین را به «حدوث ذاتی» اصطلاح کرده‌اند [مطلب دیگری است،] ولی اگر می‌خواهند با این مطلب تقدم یک عدم را بر وجود ثابت کنند، چنین چیزی را نتوانسته‌اند اثبات کنند.

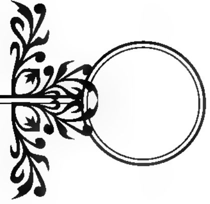
بعد مرحوم آخوند به بیان خودش برمی‌گردد و می‌فرماید: غیر از مسألهٔ تقدم سلب ضرورتین بر وجود، مسألهٔ تقدم سلب بسیط بر این وجود هم ثابت می‌شود؛ یعنی ثابت می‌شود که اینجا یک سلب وجود است و یک اثبات وجود، و یک نوع رابطهٔ تقدم و تأخر میان این سلب وجود و این اثبات وجود هست؛ یعنی آن سلب وجود بر این اثبات وجود تقدم دارد.



متن اسفار

(همراه توضیحات استاد هنگام تدریس)





فصل ۱۵

فی أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريک

قد مر أنّ القوى لاتتصف بالتناهى و عدمه إلّا بحسب تعلقها بالمقادير و الأعداد التى هى فيها أو عليها. أما الأول فلو كانت الأجسام غير متناهية المقدار و العدد كانت القوى التى فيها كذلک بسببها على المعنى الذى به ينقسم الحال بانقسام محله. و أمّا الثانى فهو أنّ المقوى عليه بإزاء القوة، فلو كان غير متناه كانت القوة غير متناهية و قد عرفت أنّ ذلک إنما يعقل فى أحد امور ثلاثة: الشدة و العُدة و المدة، و عرفت الفرق بين هذه المعانى الثلاثة، فنقول أما أنه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية فى الشدة فلأنّ تلک الحركة إمّا أن يقع فى زمان أو لا فى زمان، و الأول محال و إلّا لأمكن أن يوجد حركة فى زمان أقل منه، لأنّ كل زمان منقسم فلا يكون تلک الحركة غير متناهية فى الشدة. و الثانى أيضاً محال لأنّ الحركة عبارة عن قطع المسافة و كل مسافة منقسمة، فقطع بعضها قبل قطع كلها. و لأجل هذا يظهر أنّ مباشر التحريک لا يمكن قوة مجردة أيضاً إذا كانت غير متناهية فى الشدة. و أما أنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة و المدة، فلأنها إما أن تكون طبيعية أو قسرية. فإن كانت طبيعية وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحريک عنها كقبول الأصغر، إذ لو اختلفا لم يكن ذلک الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل، و لا بأمر طبيعى لأنه لو كان المانع عن الحركة طبيعياً لم يكن الحركة

طبيعية هذا خلف، و لا بأمر قسرى لأنّ المفروض عدمه، لكن عدم اختلاف العظيم و الصغير فى قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة بل لأجل مقدارها، فتكون فى الأكبر أكبر مما فى الأصغر الّذى هو جزء فهى فى الأكبر موجودة و زيادة مقدّرة. و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك، فإنّ المعاوق فى العظيم أعظم منه فى الصغير.

فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول: يستحيل وجود قوة جسمانيّة طبيعية تـحرك جسمها تحريكاً غير متناه، لانّ كل قوة جسمانية فالتى منها فى كل الجسم أعظم من التى فى جزء الجسم، فإذا فرضناهما حرّكنا جسميهما من مبدء مفروض حركتين بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء مثلَ فعل الكل و هو ممتنع، و إن حرّك الأصغر تحريكاً متناهياً كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هى نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل فكان كل القوة متناهية و هو المطلوب. و هكذا الكلام فى تحريك القوة القسرية.

و اعترضوا عليه من وجوه: الأول أنّ هذا مبنيّ على أنّ كل حال منقسم بإنقسام محله، و هو منقوض بالوحدة و الوجود و النقطة و الإضافات.

أقول: أما الوحدة و الوجود فعلمت من طريقتنا أنهما شىء واحد و هما فى كل شىء بحسبه بل هما نفس ذلك الشىء بالذات و هما من العوارض التحليلية للماهية فى ظرف الذهن، فوجود الجسم كالجسم منقسم و وحدته عين اتصاله كما سبق، و أما النقطة و الإضافة فليست كل واحدة منهما حالّة فى ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية اُخرى كالتناهى للنقطة و مثل ذلك فى الإضافة، و لو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضاً منقسمة بإنقسامه كالمساواة مثلا و المحاذاة و نحوهما.

الثانى أنّ كون الجزء للقوة مؤثراً فى شىء من أثر الكل منقوض بأنّ عشرة من المحركين إذا أقلوا جسماً و نقلوه مسافة مّا فى زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة فى عشرة أضعاف الزمان بل قد لا يحركه أصلا فيجوز أن لا يكون لقوة الجزء نسبة فى التأثير و إن فرض أنّ لها نسبة فى الوجود فجزء النار الصغير لا يحرق جزء الحجر.

أقول فى جوابه: إنه لا معنى لكون جزء القوه موجودة و لا تأثير لها، اللّهم إلّا لمانع خارجى لأنّ كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية و كلامنا فى جزء يبقى على طبيعة

الكل من غير عروض حالة، فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عندالاتصال فإن لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله و لو عند الإنفراد جزءاً لفعل الكل إذ لو لم يكن كذلك فهى عند الاجتماع إما أن لا يتغير حالها عما كانت فتوجب أن لا يكون ذلك المجموع قوة على الفعل، و إن تغيرت حالها عما كانت فلا بد هناک من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلايكون هى أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة، و القوة هى الأمر الحاصل عند الاجتماع. و أما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل فالتوزيع يقتضى أن يحمل كل واحد منهم جزءاً من الثقيل عند الاجتماع، و أمّا عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة التى له عند الجزئية، و لا المادة القابلة على صفتها، و مع ذلک فللواحد تأثير فى ذلک القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية و الرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل و النقل لذلک الثقيل كما وقع أولاً بجملة العشرة بلا تفاوت لكن فى التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر و غلبة أضداد لوجود الفعل فلايبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة فى عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة، فإنها لاتحرق لاستيلاء الضد عليها و لولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها. و لا يمكن القدح فى البرهان الكلى بمثل هذه الامور الجزئية التى قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها.

الثالث أنّ الحكماء اتفقوا علَى أنّ ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان، و على هذا عوّلوا حلّ شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية فكيف حكموا هاهنا للامور التى يقوى عليها تلک القوى بالزيادة و النقصان و هى غير موجودة و سبيلها سبيل الأعداد التى لم توجد.

أقول فى الجواب: إنّ المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل لكنها موجودة بالقوة و على الإجمال فإنّ نسبة وجود الأشياء إلى مبدأها الفاعلى نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبة أشد و آكد فإنّ جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون له قوّة على أمر و كل القوة كذلک فالحكم بأنّ ما يستحقه الجزء أنقص مما يستحقة الكل ليس حكماً فى الحقيقة على معدوم، فالاستحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مستحقاهما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواءٌ وجد المقوى عليه أو لم يوجد بل وجوده فى القوة ضرب من الوجود و وجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصح الحكم عليه كما

يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا. و نحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لا حال حصول المستحق و المقوى عليه بل حال حصول القوة و استحقاقها، و حكمنا بأنّ استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل، و من هاهنا يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهياً فإذا وجب تناهی استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهی المقوى عليه سواء كان موجوداً بالفعل أو بالقوة.

الرابع أنّ الأرض لو بقيت دائمة فی حيّزها و لم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم و هو السكون الدائم.

أقول: الحق فی جوابه أن يقال: إنه يمتنع بقاء جسم طبيعی واحد بالعدد فی مقامه و فعله و حاله أبداً، فهذا أيضاً مما يجزم العقل لأجله فی الحكم بعدم بقاء شیء من الأجسام دائماً سواء كان بحسب استقلال نفسه أو بإضافة المبادی إمداداً عليه لما مر من أنّ كل ما يلحق الشیء لا يلحقه إلّا بواسطة وجود ذاته، فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداءاً امتنع كونها كذلک توسطا. و الذی أجاب به الشيخ فی المباحثات عن ذلک من أنّ السكون عدم و ليس فعلا و ليس مما لا ينقسم بالزمان و ذلک الزمان قد وجد عن قوة أُخرى هی فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل و إلّا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلک القوة بل بسبب قوّة أُخرى تفعل الزمان الغير المتناهی الذی به يكون السكون غير متناه انتهى.

فلقائل أن يقول: هب أنّ السكون عدمی لكنّ حصول الأرض فی حيّزه من مقولة الأين و هو عرض من الأعراض، و كذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها التی بعضها من باب الكيف و بعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذا الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه و مستفادة عنها بالمعنى الذی أشرنا إليه من قبل.

الخامس المعارضة بدورات الأفلاک فإنها مختلفة بالزيادة و النقصان و هی غير متناهية فإنّ القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلک تناهی القوتين المحركتين لهما فيجب تناهی الحركتين، و إن لم يلزم من ذلک تناهی الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كل القوة و جزئها تناهيها.

و الجواب أنّ اختلاف القوتين لكرة القمر و لكرة زحل بالماهية و النوع لا بالجزئية و الكلية فذلک خارج عن مبحثنا، فإنا بيّنا أنّ جزء القوة استحقاقه و استيجابه يجب

أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلابد من تناهي الاستحقاقين إذ لااختلاف فيهما إلّا بالمقدار. و أمّا محرّكات الأفلاک فهی قوی متخالفة الحقائق و حركاتها أيضاً متخالفة الحقائق، فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر و لا أنقص و لا أزيد بحسب الكمية. و هذا كما أنّ الخط المستقيم و الدائرة لانسبة مقدارية و عددية بينهما و قد مر أنّ الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما، فليس لأحد أن يقول: دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بيّنا أنّ المعدوم لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاک على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شیء منهما جزءاً لغيره.

السادس المعارضة بالنفوس الفلكية فإنها قوی جسمانية أو هی متفعل أفعالا غيرمتناهية من الإرادات و التحريكات. و قول من يدفع هذا الإشكال: بأنّ محرّک الفلک عقلية، ضعيف لأنّ القوة العقلية إذا حرّكت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة و هی جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية، و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلک الحركة فلا يكون الحركة حركة لمّا مرّ أنّ الفاعل القريب للحركة لابد له من تغير حال و سنوح امر و المفارق لا يكون كذلک.

و أيضاً الأجسام متشاركة فی الجسمية و لا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلّا بقوة جسمانية فيه فالمحرک لا محالة قوة جسمانية.

و أجيب بأنّ المؤثر فی وجود تلک الحركات إنما هو الجوهر المفارق و لكن بواسطة تلک النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر فی وجود تلک الحركات لا على الواسطة.

أقول: هذا الجواب غير سديد؛ لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدةً غيرمتناهية و كونها واسطة فی صدور أفعال غيرمتناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدءاً لافاعيل غيرمتناهية، فإنّ الواسطة إما بمعنى الواسطة فی الثبوت أو الواسطة فی العروض، فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية.

قال الإمام الرازی: قول من قال بأنّ القوة الجسمانية غيرمؤثرة بل معدة نقول له: إن كنتم تعنون بقولكم إنّ القوی الجسمانية لاتفعل أفعالا غيرمتناهية، أنّها لاتكون مؤثرة فی أفعال غيرمتناهية، فهذا لا يصح؛ لأنكم لما بيّنتم فی باب آخر أنّ القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة فی الإيجاد فبعد ذلک لاتحتاجون إلى بيان أنها لا تؤثر فی أفعال

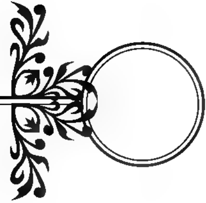
غیر متناهیة، لأنّ هذا قد دخل فی الأول هذا بل یوهم خلاف ذلک القول إذاً یوهم أنکم تجوّزون کونها مؤثرة فی أفعال متناهیة مع أنکم لاتقولون بذلک، و إن عنیتم به أنّ القوة الجسمانیة لاتتوسط بین العقل المفارق و بین الآثار الغیرالمتناهیة، فذلک قد بطل فی النفس الفلکیة فما بالکم جوّزتم هاهنا ماسلبتم من کونها متوسطة فی مدة غیر متناهیة فناقضتم أنفسکم فی سلب شیء تارة و تجویزه أُخری.

أقول: قد أجاد و أصاب فی هذا البحث و لامدفع له إلّا بالرجوع إلی تحقیقنا فی تجدّد وجود القوی الجسمانیة، فإنّ النفس من جهة کونها متعلقة بالجسم حکمها حکم الطبیعة فی تجددها و دثورها، و من جهة کونها عاقلة و معقولة حکمها حکم العقل الفعال و ذلک بعد صیرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوة الإستعدادیة بالکلیة.

و التحقیق أنّ جمیع الطبائع متجددة الوجود و الهویة و لها أیضاً حرکة نحو الباری جلّ ذکره حرکة معنویة و توجهاً غریزیاً إلیه لأنه الوجهة الکبری فإذا بلغت إلی مقام العقل اتصلت بعالم الإلهیّة و سکنت إذ فنیت عن ذاتها و بقیت ببقاء الله، فالأجسام و الجسمانیات کلّها طبائع کانت أو نفوساً فإنها متجددة حادثة دائرة و ماسواها باقیة ببقاء الله الواحد القهار، و سیتلی علیک ذلک من ذی قبل إن شاءالله تعالی.

السابع هو أنّ القوة إمّا أن تنتهی إلی زمان یصیر انعدامها فیه واجباً لذاته أو لایکون کذلک. و الأول یوجب انتقال الماهیة من الإمکان إلی الإمتناع و هو محال و إذا کان الفاعل و القابل ممکنی التأثیر و التأثر و الشرائط ایضاً ممکنة البقاء أبداً فکیف یمکن أن یقال إنّ القوّة ممتنعة البقاء أبداً و متی کانت باقیة کانت مؤثرة، فإذن القوة التی تفعل أفعالا غیر متناهیة فی المدة غیر ممتنعة الوجود.

أقول: الوجوب و الإمکان و الامتناع حال الماهیة بالقیاس إلی مطلق الوجود فماهیة القوة الجسمانیة یحتمل الوجود و البقاء نظراً إلی نفس تلک الماهیة، و هذا لاینافی کون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظراً إلی هویته الوجودیة لقصورها و تضمنها لشوائب العدم و الدثور، و أمّا ما ذکره بعض العلماء فی الجواب من «أنّ القوة الجسمانیة إنما یجب انعدامها لالذاتها بل لما یوجد من القواسر المزعجة لتلک القوة المبطلة لها فإنّ القوة و إن کانت من حیث هی هی غیر واجبة الزوال لکن الأسباب الکلیة و مصادمات مسبباتها الجزئیة قد یتأدی إلی حیث یصیر الممکن واجباً فکذلک هاهنا» فلیس بشیء لأنّ کثیراً من الموجودات یستحیل بقاؤها و إن فرض رفع جمیع القواسر عنه، کیف و ما من ممکن إلّا و یستحیل علیه لذاته ضرب من الوجود.



المرحلة التاسعة
فی القدم و الحدوث و ذکر أقسام التقدم و التأخر[1] و فیه فصول
فصل ۱
فی بیان حقیقتهما

الحدوث و کذا القدم یقالان علی وجهین: أحدهما بالقیاس[2] و الثانی لا بـالقیاس. فالأول کما یقال فی الحدوث إنّ ما مضی من زمان وجود زید أقلُّ مما مضی من زمان وجود عمرو، و فی القدم بعکس ذلک أی ما مضی من زمان وجود شیء أکثر مما مضی من زمان وجود شیء آخر. و هما القدم و الحدوث العرفیان[3].

و أمّا الثانی فهو علی معنیین[4] أحدهما الحدوث و القدم الزمانیین، و ثانیهما الذاتیین.

---

۱. و نیز معیت، که بعدا آن را خواهند گفت.

۲. یعنی بالاضافه، نسبی.

۳. می‌فرماید: و القمر قدّرناه منازل حتی عاد کالعرجون القدیم (یس / ۳۹). «العرجون القدیم» به شاخهٔ درخت خرما گفته می‌شود وقتی کهنه می‌شود و به شکل هـلالی درمـی‌آید. [قدیم] در اینجا به همین معنای عرفی است.

۴. توجه داشته باشید که ایشان نمی‌گوید «علی قسمین» بلکه می‌گوید «علی مـعنیین»؛

←

فمعنى الحدوث الزمانی حصول الشیء بعد أن لم‌یکن بعدية لاتجامع القبلية أی بعد أن لم‌یکن فی زمان. و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان[۱] حدوث لأنّ حدوثه لا يعقل و لا يتقرر إلّا إذا استمر زمان قارنه عدمه[۲]، فيكون الزمان موجوداً عند ما فرض معدوماً هذا خلف. و لذلک قال المعلم الأول للمشائيين: «من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر» لأنک ستعلم[۳] فی مباحث الزمان أنّ الموصوف بالقبلية و البعدية إنّما يكون نفس الزّمان[۴]، بمعنى أنّ ذلک من الأوصاف الذاتية لماهية الزّمان فضلا عن وجودها[۵] بل كلّ جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلية باعتبارين[۶] بالقياس إلى ما سيأتی منه و نفس البعد و البعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه، فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم[۷] و إن كان الحدوث و التجدّد عين ذات الزمان و الحركة[۸]، و الزمان ليس بأمر زائد على الحركة فی الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنّه من

← چون می‌خواهد بگوید اطلاق حدوث و قدم بر زمانی و ذاتی، بنا بر اشتراک لفظی است نه معنوی.

۱. می‌فرماید «أصل الزمان» چون [اطلاق حدوث] بر اجزاء زمان مانعی ندارد؛ مثلا می‌توان گفت «امروز حادث است» به این معنا که وجود امروز مسبوق است به عدمش در دیروز و پریروز. پس برای کل زمان، حدوث زمانی به این اصطلاح فرض نمی‌شود.

۲. اگر زمانی که مقارن با عدم شیء باشد وجود نداشته باشد، مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی غلط است.

۳. اینجا می‌فرماید «ستعلم» در حالی که مباحث زمانْ گذشته است. مکرر گفته‌ایم که در اسفار چنین بی‌نظمیهایی وجود دارد و به طور قطع می‌توان گفت لااقل مراحل را، بعد از ایشان ترتیب داده‌اند، و حتی شاید فصلها هم پس و پیش شده باشد و معلوم هم نیست چه کسی این کار را کرده.

۴. ما قبلا گفتیم که آنچه بالذات متصف به قبلیت و بعدیت می‌شود و قبلیت و بعدیتْ ذاتی آن و عین ذات آن است زمان است.

۵. یعنی جزء تعریفش می‌باشد.

۶. از یک نظر هر جزئی عین قبل است و از نظر دیگر عین قبلیت است؛ چون اینجا قبل و قبلیت یک چیز است.

۷. یعنی: پس برای اصل زمان حدوثی نسبت به عدمش فرض نمی‌شود.

۸. ویرگول باید بعد از «الحرکة» باشد. اینجا ممکن است کسی بپرسد «ما قبلا خوانده‌ایم که حدوث و تجدد عین حرکت است؛ چطور در اینجا می‌گویید «حدوث و تجدد عین

←

العوارض التحليلية لماهية الحركة.

و معنى القدم الزمانى هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده[1]. و الزمان بهذا المعنى ليس بقديم[2] لأنَّ الزمان ليس له زمان آخر. و كذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان. فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم و الحدوث على الاصطلاحات كلّها، خطأ[3]. و ستعلم أن لا قديم

← زمان و حرکت است»؟ در ادامه جواب می‌دهد: ما مطلب دیگری هم در گذشته گفته‌ایم و آن اینکه زمان و حرکت یک چیزند. فرق زمان و حرکت مثل فرق مقدار و جسم است که به اعتبار فرق می‌کنند؛ یعنی همان طور که اگر جسم را مبهم اعتبار کنیم جسم طبیعی است و اگر متعین اعتبار کنیم جسم تعلیمی است، تجدد را هم اگر مبهم اعتبار کنیم حرکت است و اگر متعین اعتبار کنیم می‌شود زمان؛ یعنی زمان و حرکت وجودا یک چیزند.

۱. می‌فرماید: معنی قدم زمانی این است که وجود شیء به نحوی باشد که برای زمان وجودش اوّلی نباشد.
اینجا قاعده این بود که وقتی در تعریف حدوث زمانی می‌گویند «کون وجود الشیء مسبوقاً بعدمه» در تعریف قدم بگویند «کون وجود الشیء غیرمسبوق بعدمه». اگر در تعریف حدوث می‌گفتند «کون وجود الشیء بحیث له اول»، در تعریف قدم هم می‌توانستند بگویند «کون وجود الشیء بحیث لایکون له اول». خلاصه ایشان حدوث و قدم را به دو صورت که با هم مناسبت ندارند تعریف کرده‌اند.

۲. به این معنا زمان قهرا قدیم هم نیست. وقتی می‌گوییم «القدم کون وجود الشیء بحیث لا اول لوجوده» برای وجود شیء زمانی فرض کرده‌ایم و بعد می‌گوییم زمان وجودش اول ندارد. زمان، زمان ندارد تا بتوانیم بگوییم برای زمانِ زمان، اوّلی نیست. پس به این معنا زمان نه حادث است نه قدیم.
اگر عبارت را به این صورت بیاوریم: «و معنی القدم الزمانی هو کون الشیء بحیث لا أول زمانيّ لوجوده» (یعنی وجودش اول زمانی ندارد)، می‌توانیم بگوییم زمان، قدیم زمانی است. البته این بحثها تعریفی و لفظی و اصطلاحی است، خیلی قابل مناقشه و بحث نیست.

۳. معلوم شد که در عالم چیزی وجود دارد که نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی، و آن خود زمان است، بلکه مجردات هم نه حادث زمانی‌اند و نه قدیم زمانی؛ چون چیزی حادث یا قدیم زمانی است که زمان داشته باشد و وقتی شیء زمان نداشته باشد نه حادث زمانی است و نه قدیم زمانی.

←

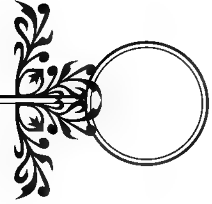
بهذا المعنی فی الوجود.

و ثانیهما الغیر الزمانیین و یسمیان بالحدوث الذاتی و القدم الذاتی فالحدوث الذاتی هو أن لایکون وجود الشیء مستنداً إلی ذاته بذاته بل إلی غیره، سواءٌ کان ذلک الاستناد مخصوصاً بزمان معین أو کان مستمراً فی کل الزمان أو مرتفعاً عن اُفق الزمان والحرکة، و هذا هو الحدوث الذاتی.



← حالا چرا مرحوم آخوند مطلب را پیچانده و به این صورت گفته است؟ این را تقریبا می‌توان گفت یک جبر اجتماعی است، نه اینکه نکته‌ای فلسفی در کار باشد. ایشان خواسته به متکلمین جوابی داده باشد. متکلمین می‌گفته‌اند: اجماع داریم که قدیم زمانی وجود ندارد و لااقل این اموری که در عالم ما هستند قدیم زمانی نیستند. ایشان می‌خواهد بگوید [این امور] همان طور که قدیم زمانی نیستند، حادث زمانی هم نیستند.

فصل ۲



فی اثبات الحدوث الذاتی

و المذکور فیه وجهان.

الأول أنّ کلّ ممکن فإنه لذاته یستحق العدم و من غیره یستحق الوجود، و ما بالذات أقدم مما بالغیر، فالعدم فی حقه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فیکون محدثاً حدوثاً ذاتیاً.

و یرد علیه أنه لایجوز أن یقال: الممکن یستحق العدم من ذاته، فإنه لو استحق العدم لذاته لکان ممتنع الوجود لا ممکن الوجود بل الممکن ما لایصدق علیه أنه من حیث هو هو موجود و لایصدق علیه أنه من حیث هو هو لیس بموجود. و الفرق بین الاعتبارین ثابت بل کما أنّ الممکن یستحق الوجود من علته فإنه یستحق العدم أیضاً من عدم علته، فإذا کان استحقاقه الوجود و العدم کلیهما من الغیر و لم یکن واحد منهما من مقتضیات الماهیة لم یکن لأحدهما تقدم علی الآخر فإذن لایکون لعدمه تقدم ذاتی علی وجوده.

و لک أن تقول فی الجواب: إنّ المراد من الحجة المذکورة أنّ الممکن یستحق من ذاته لااستحقاقیة الوجود و العدم و هذه اللااستحقاقیة وصف عدمی ثابت فی ذاته من حیث ذاته سابق علی اعتبار الوجود إذا کان المنظور إلیه حال الماهیة عند أخذها مجردة

عن الوجود و العدم أی مغایرة للوجود.

قال محقق مقاصد الإشارات فی شرحه لقول الشیخ «کل موجود عن غیره یستحق العدم لو انفرد أو لایکون له وجود لو انفرد»: إنَّ الماهیة المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها فی الخارج فهی و إن کانت باعتبار العقل لایخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغیر أو مع عدمه أو لاتعتبر مع أحدهما، لکنها إذا قیست إلی الخارج لم یکن بین القسمین الأخیرین فرق لأنها إن لم تکن مع وجود الغیر لم تکن أصلا، فإذاً انفرادها هو لاکونها و هذا معنی استحقاق العدم، و أما باعتبار العقل فإنفرادها یقتضی تجریدها عن الوجود و العدم معاً و لفظة «لایکون له وجود» فی قول الشیخ «أو لایکون له وجود لو انفرد» لیست بمعنی العدول حتی یکون معناه أنه ثبت له أن لایکون له الوجود، بل هی بمعنی السلب فإنَّ الفعل لا یعطف علی الإسم انتهی.

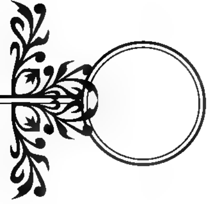
و اعلم أنّک بعد الاحاطة بما سبق منا فی کیفیة اتصاف الماهیة بالوجود و تصحیح قاعدة الفرعیة هناک بوجه لطیف، سهل علیک فهم معنی الحدوث الذاتی و تقدم الماهیة علی وجوده، إذ مناط صحة تقدم الشیء علی شیء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حیث لم یکن للمتأخر. فالحدوث الذاتی إذا کان عبارة عن تقدم الماهیة علی وجودها فلا محالة لابد أن یعتبر للماهیة حال وجودی سابق لها علی حال وجودها، و کل اعتبار أو حیثیة سواءٌ کان وجودیاً أو عدمیاً إذا اعتبر معها کان یلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود، فکیف یقال إنها متقدمة علی ثبوتها لیثبت الحدوث الذاتی هناک.

لکن بقی شیء واحد هو الذی أشرنا إلیه و هو أنّ للعقل أن یجرّد الماهیة عن وجودها و عن کافة الوجودات ثم یصفها بوجودها الخاص فلها تقدم علی الوجود مطلقا من حیث التجرید المذکور، لکن ذلک التجرّد الذاتی و الانفراد الذاتی لها عن الوجودات کلّها ضرب من الوجود المطلق أیضاً فیصدق علیه العدم من حیث یصدق علیه الوجود بلا اختلاف حیثیة، کمثال فعلیة القوة فی الهیولی فمن جهة کونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود، و من حیث إنّ لها فی هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهی متصفة بالتقدم علی الوجود بالوجود.

و أمّا الوجه الثانی فقد ذکروا إنّ کل ممکن الوجود فإنّ ماهیته مغایرة لوجوده و کل ما کان کذلک امتنع أن یکون وجوده من ماهیته و إلّا لکانت الماهیة موجودة قبل کونها موجودة، فإذن لابد و أن یکون وجوده مستفاداً من غیره، و کل ما وجوده

مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، و كل ما كان كذلک كان محدثاً بالذات. و بهذا يعلم أنّ القديم بالذات لا ماهية له، و شكوک الإمام الرازی قد علمت اندفاعها.

لكنَّ هذان الوجهان لا يجريان فی نفس الوجودات المجعولة التی هی بذاتها آثار الواجب تعالى، و قد أشرنا إلى أنّ لها ضرباً آخر من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتی أعنی كون الشیء متعلق الذات بجاعله، و بعبارة أُخرى كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره و الماهية لا تعلق لها من حيث هی هی بجاعل، و ليست هی أيضاً بما هی هی موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى و لا قدم و لا قديم بهذا المعنى أيضاً إلّا الواجب. و لا بأس بأن يصطلح فی القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم.



فصل ۳

فی أن الحدوث الزمانی هل هو کیفیة زائدة علی وجود الحادث

قال بعض الفضلاء: لیس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل فی الحال و إلّا لکان کل موجود حادثاً، و لا العدم السابق من حیث هو عدم و إلّا لکان کل عدم حدوثاً بل الحدوث مسبوقیة الشیء بالعدم و هی کیفیة زائدة علی وجوده و عدمه.

ثم قال: فإن قیل تلک الکیفیة أ هی حادثة أم لا فإن کانت حادثة فحدوثها زائد علیها فیتسلسل و إن لم تکن حادثة وجب أن یکون حدوث الحادث قدیماً هذا محال.

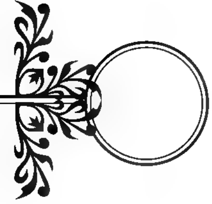
فنقول: کما أنّ الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول: أول کلام هذا الفاضل یناقض آخره؛ فإنّ الحدوث إذا کان کیفیة زائدة علی وجود الحادث و عدمه لکانت تلک الکیفیة ماهیة مندرجة تحت مقولة الکیف، و یکون لها وجود زائد علی ماهیته، و إذا زاد وجوده علی ماهیته زاد حدوثه أیضاً علی ماهیته و علی وجوده أیضاً لأنّ معنی الحدوث غیر معنی الماهیة الکیفیة فکیف یکون عینها.

و أیضاً الحدوث کما یوجد فی الکیف یوجد فی سائر المقولات، فحدوث الکیف غیر حدوث الجوهر و الکم و غیرهما، و لا یمکن أن یکون عرض هو هیأة قارة غیر مقتضیة لنسبة و لا قسمة تعرض لجمیع المقولات الحادثة، و لا یتغیر معناه فی المواضع

المتخالفة إلّا بالإضافة إلى ما اُضيف إليه كما هو شأن الأُمور النسبية. و الوجود و إن كان مختلفاً باختلاف الماهيات على الوجه الذى قدمنا، لكنه ليس صفة زائدة فى الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها.

و أيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية وجودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه. فالحق فى هذا المقام أن يقال: مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود و هو عين الوجودات الحادثة التى للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس هوياتها الشخصية حادثة و ليس حدوثها مستنداً إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أنّ الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأنّ كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة ذاتية له ـ و الذاتى ليس معلّلة ـ فالحدوث كالتشخص المطلق و الوجود المطلق مفهوم كلى عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هى حدوثات مجهولة الأسامى يعبر عنها بحدوث كذا و حدوث كذا كما علمت فى بحث الوجود.



فصل ۴

فی أن الحدوث لیس علة الحاجة إلی العلة المفیدة بل هو منشأ الحاجة إلی العلة المعدّة و العلة المعدّة هی علة بالعرض لا بالذات

أما أنه لیس الحدوث سبب الحاجة إلی العلة بالذات فلأنه لو کان کذلک لم یکن ماهیة المبدعات معلولة و لیس کذلک لأنها لإمکانها و لا ضرورة طرفیها یحتاج فی وجودها إلی مؤثر لامحالة لاستحالة رجحان أحد الطرفین المتساویین من غیر مرجح. قالت الحکماء: الحدوث هو مسبوقیة وجود الشیء بالعدم و هی صفة لاحقة لوجود الشیء و وجوده متأخر عن تأثیر العلة فیه، و تأثیر العلة فیه متأخر عما لأجله احتاج إلی المؤثر، فإذن یمتنع أن یکون الحدوث علة للحاجة أو شرطاً أو جزءاً للعلة و إلّا لکان متقدماً علی نفسه بمراتب و ذلک ممتنع.

أقول: و فی قولهم «إنّ الحدوث صفة لاحقة للوجود» تسامح لما علمت أنّ الحدوث لیس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث، و قد مر أیضاً أنّ کل وجود فی مرتبة من المراتب کونه فی تلک المرتبة من المقومات له، لکن هذا لا یقدح فی المقصود. فالحاصل أن لا شک فی احتیاج المحدث إلی السبب و ذلک الاحتیاج إما لإمکانه أو لحدوثه بوجه لأنا لو قدرنا ارتفاعهما بقی الشیء واجباً قدیماً، و هذا الشیء لا یکون محتاجاً إلی السبب فإذا ثبت أنّ هذه الحاجة إما للإمکان أو للحدوث و قد بطل أحدهما و هو الحدوث بقی

الآخر و هو كون الإمكان محوجاً لاغير.

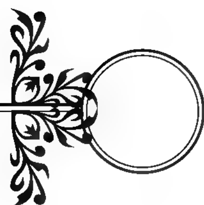
أقول: الحقّ أنّ منشأ الحاجة إلى السبب لاهذا و لاذاك، بل منشأها كون وجود الشيء تعلقياً متقوماً بغيره مرتبطاً إليه، و قولهم «إنّ إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها» و إن كان صحيحاً إلّا أنّ الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة و الصورة على المادة، إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا، و الوجود أيضاً كما مر عين التشخص و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، و الإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء و هي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه؟! و الذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمّل العقل. و نحن لاننكر أن يكون إمكان الماهية علّة لحاجته إلى المؤثر لما مرَّ أنَّ إمكانها قبل وجودها أي اتصافها بالوجود لأنَّ هذا الاتصاف أيضاً في الذهن و إن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق. و أما أنَّ الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض فلأنَّ كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود، و هذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط بل يتفاوت شدة و ضعفاً قرباً و بعداً، و القريب استعداد و البعيد قوة، فلايخلو إما أن يكون جوهراً أو عرضاً و لايجوز أن يكون جوهراً يقوم بنفسه و إلّا لما اتصف به شيء، و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره، فلابد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضاً في موضوع. و على أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده لكن لايجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمراً لاتعلق له بالحادث، فإنه ليس كونه إمكاناً لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكاناً لغيره. فحامل قوة الحادث و إمكانه لابد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أو حامل جزء منه أو حامل ما معه. فإمكان الحادث و إن كان في ذاته أمراً وجودياً لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوة عليه لابدَّ و أن لايجامع وجوده و فعليته. و لذا عدّ بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث فكان العلل عند هؤلاء خمسة: العدم و الفاعل و الغاية و المادة و الصورة. و التحقيق أنه ليس من العلل الذاتية بل علّة بالعرض و إلّا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية.

و أيضاً تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لابالذات، و لعل مبنى قولهم بأنَّ العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان (الحادث ظ) إنَّ موضوع الحدوث

بالحقيقة هو أجزاء الحركة و الزمان و هما من الأُمور الضعيفة الوجود الّذى انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها؛ فعلى هذا صح إنَّ العدم سبب ذاتى لوجود الحادث بوجه.



فصل ۵



فی ذکر التقدم و التأخر و أقسامهما

إنَّ من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر، و مما یذکر هاهنا إنّ من التقدم ما یکون بالمرتبة، و منه بالطبع، و منه بالشرف، و منه بالزمان، و منه بالذات و العلیة، و هاهنا قسمان آخران سنذکرهما.

أما الذی بالمرتبة فکلما کان أقرب من المبدء الموجود أو المفروض فهو مقدم کما یقال إنَّ بغداد قبل کوفة. و هذا علی ضربین منه ما هو ترتیبه بالطبع و إن لم یکن تقدمه بالطبع، و منه ما هو بالاعتبار و الوضع و هو الذی یوجد فی الأحیاز و الأمکنة؛ فالأول کتقدم الجسم علی الحیوان و الحیوان علی الإنسان، و الثانی کتقدم الصّف الذی یلی الإمام علی الذی یلیه إذاکان المحراب مبدء. و یصح فی التقدم بالرتبة أن ینقلب المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً. مثال ذلک إن جعلت الإنسان أولاً، فکل ما کان أقرب إلیه کان أقدم، و علی هذا یکون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر، و کذا فی المثال الأول یتقدّم المأموم علی الإمام بالنسبة إلی الأخذ من الباب إلی المحراب. و الطبیعی من هذا التقدم یوجد فی کل ترتیب فی سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع کالعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات کالأجناس المترتبة. فإنک إذا أخذت من المعلول الأدنی انتهیت فی الآخر إلی العلة الأعلی، و إذا اخذت فی النزول وجدت الأعلی أول، و

هکذا حکم التعاکس فی جنس الأجناس و نوع الأنواع و غیر ذلک، و علی هذه السلاسل یبتنی برهان النهایة عند القوم إذا اجتمعت آحادها.

و أما الذی بالطبع فکتقدم الواحد علی الإثنین و الخطوط علی المثلث مما یرتفع برفعه المتأخّر و لایرتفع هو برفع المتأخر، و الاعتبار فی هذا التقدم هو ما فی إمکان الوجود لا فی وجوبه.

و أما الذی بالعلیة و هو أن یکون وجود المتقدم علّة لوجود المتأخر فکما أنه یتقدم علیه بالوجود فکذلک بالوجوب لأنه سبب للمتأخر.

و أما الذی بالشرف و الفضل فکما یقال إنَّ محمّداً صلی الله علیه و آله مقدم علی سائر الأنبیاء علیهم السلام.

و أما الذی بالزمان فهو معروف و لاینافی هذا کون الجزء المقدم من الزمان متقدماً علی جزئه اللاحق بالطبع، فإنَّ التقدم الزمانی یقتضی أن لایجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما فی الطبع حیث لایأبی اجتماع المتقدم للمتأخر. و من ذهب إلی أنَّ أثر الجاعل نفس ماهیة الأمر المجعول لا وجوده، و کذا المؤثر هو ماهیة الجاعل لا وجوده، یلزمه أن یثبت قسماً آخر من التقدم هو التقدم بالماهیة، و کذا من جعل ماهیة الممکن مقدماً علی وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهیة.

و أما التقدمان اللذان أشرنا إلیهما فأحدهما هو التقدم بالحقیقة کتقدم الوجود علی الماهیة الموجودة به، فإنَّ الوجود هو الأصل عندنا فی الموجودیة و التحقق و الماهیة موجودة به بالعرض و بالقصد الثانی. و کذا الحال بین کل شیئین اتصفا بشیء کالحرکة أو الوضع أو الکم و کان أحدهما متصفاً به بالذات و الآخر بالعرض فلأحدهما تقدم علی الآخر. و هذا ضرب آخر من التقدم غیر ما بالشرف لأنَّ المتأخر بالشرف و الفضل لابدَّ و أن یوجد فیه شیء من ذلک الفضل، و غیر ما بالطبع و العلیة أیضاً لأنَّ المتأخر فی کلٍّ منهما یتصف بشیء مما یوصف به المتقدم علیه بخلاف هذا المتأخر، و ظاهر أنه غیر ما بالزمان و ما بالرتبة.

فإن قلت: لابدّ أن یکون ملاک التقدم و التأخر فی کل قسم من أقسامهما موجوداً فی کل واحد من المتقدم و المتأخر، فما الذی هو ملاک التقدم فیما ذکرته.

قلت: مطلق الثبوت و الکون سواءٌ کان بالحقیقة أو بالمجاز.

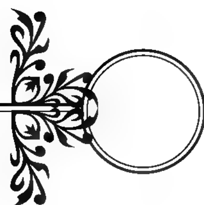
و ثانیهما هو التقدم بالحق و التأخر به. و هذا ضرب غامض من أقسام التقدم و التأخر لایعرفه إلّا العارفون الراسخون؛ فإنَّ للحق تعالی عندهم مقامات فی الإلهیة کما

أنَّ له شؤوناً ذاتية أيضاً لاينثلم بها أحديته الخاصة، و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتى هذا النحو من التقدم، إذا الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثر فى شىء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم بالعلية، و أمّا تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلية و لا مفعولية بل حكمها حكم شىء واحد له شؤون و أطوار و له تطور من طور إلى طور. و ملاک التقدم فى هذا القسم هو الشأن الالهى.

و إذا عرفت معنى التقدم فى كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية الّتى بإزائهما بحسب المفهوم.



فصل ۶



فی کیفیة الاشتراک بین هذه الاقسام

قد وقع للناس اختلاف فی أنّ إطلاق التقدم علی هذه الأقسام أ یکون بمجرد اللفظ [۱] أو بحسب المعنی، و هل بالتواطؤ أم بالتشکیک. و أکثر المتأخرین أخذوا أنها واقعة علی الکل بمعنی واحد متواط لا بالتشکیک.

فقال بعضهم «إنّ ذلک المعنی هو أنّ المتقدم بما هو متقدم له شیء لیس للمتأخر و لا شیء للمتأخر إلّا و هو ثابت للمتقدم» و هذا غیر سدید؛ فإنّ المتقدم بالزمان الذی بطل وجوده عند وجود المتأخر [۲] لاشک أنّ تقدمه بالزمان ثم الذی للمتأخر من الزمان

---

۱. بنابراین برای هر تقدمی باید تعریف جداگانه ذکر کرد.

۲. ایشان برای نقض، موردی را می‌گوید که متقدم و متأخر زمان مشترکی ندارند، تا اشکالی به آن وارد نشود؛ چون در بعضی از مواردِ تقدم زمانی ممکن است کسی بگوید [این تعریف] صدق می‌کند؛ مثلا در تقدم پدر و پسر، پدر قهرا مثلا تا بیست سالگی پسر را نداشته و بعد از بیست سالگی پسر را دارد. در اینجا پسر هرچه زمان دارد پدر دارد، ولی پدر قسمتی از زمان را دارد که پسر ندارد. شرط تقدم و تأخر زمانی این نیست که متقدم و متأخر زمان مشترکی داشته باشند؛ مثلا وقتی می‌گوییم «سعدی بر حافظ مقدم است» سعدی و حافظ هیچ زمان مشترکی ندارند.

لیس بموجود للمتقدم و لا کان موجوداً له[۱]، کما أنّ ما للمتقدم من الزمان و ما وجد للمتأخــر أصلا، بل کلٌّ جزء من أجزاء الزمان مختص بهویة لاتوجد فی غیره.

ثم قوله[۲] کلیاً علی الإطلاق «و لایوجد شیء للمتأخر إلّا و قد وجد للمتقدم» لیس بمستقیم؛ فقد یوجد کثیر من المعانی للمتأخر و لا یوجد مثلها للمتقدم کالإمکان و الوجوهریة و غیرهما فی المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول، فکان ینبغی أن یقیّد بما فیه التقدم[۳]. و هو مع ذلک منقوض بما مر من حال أجزاء الزمان و غیره.

و[۴] قال بعض آخر «إنّ جمیع أصناف السبق اشترکت فی أنه یوجد للمتقدم الأمر الّذی به المتقدم أولی من المتأخر». و هذا لیس بصحیح؛ فإنّ المتقدم بالزمان لیس شیء فیه أولی به من المتأخر مما یقع باعتباره التقدم الزمانی، أما بالنسبة إلی زمان مّا فلیس أحدهما أولی منه إلی الآخر، و أمّا الزمان الخاص فقد اختلفا فیه فلیس موجوداً لکلیهما حتی یقع الأولویة. و لا یمکن أن یقال «إنّ هذه الأولویة بحسب التقدم» فإنّ المطلوب معنی التقدم. ثم[۵] إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم‌یجز أن یحکم بأنَّ السابقیة

---

۱. یعنی نه الان برایش موجود است و نه قبلا موجود بوده.

۲. این مناقشهٔ در لفظ است. می‌فرماید اینکه بگوییم «و لا یـوجد شـیء للـمتأخر إلّا و قد وجد للمتقدم» با این اطلاق غلط است. باید این طور گفت: مـتقدم و مـتأخر امـر مشترکی دارند که در آن امر مشترک هرچه متأخر دارد متقدم هم دارد؛ گاهی متأخر چیزهایی دارد که متقدم ندارد. مثلا ذات واجب تعالی که علة العلل است بر عالم تقدم دارد. آیا این به این معناست که هرچه عالم دارد واجب‌الوجود هم دارد؟! خیلی از شئون عالم مثل امکان و زمان و مکان، لازمهٔ نقص عالم است و واجب‌الوجود آنها را ندارد. پس حداقل در اینجا باید گفت: آنچه از کمالْ متأخر دارد متقدم هم دارد.

۳. یعنی همان امر مشترک.

۴. مطالب این قسمت را از خارج نگفتم، چون مطلب مهمی ندارد.

۵. می‌خواهد بگوید: شاید کسی بگوید منظور این قائل این است که اگر سه امر داشـته باشیم (نه دو امر)، در اینجا یکی به تقدمْ أولیٰ است از دیگری. مثلا صحیح است کـه بگوییم سعدی بر جامی مقدم است و حافظ هم بر جامی مقدم است، ولی اگر حافظ مقدم بر جامی است پس سعدی به طریق اولی مقدم بر جامی است؛ چون المقدم علی المقدم مقدم.

ایشان مي‌گوید: این حرف درست است ولی چه ربطی به مطلب دارد؟! بحث در خود تقدم و تأخر است، نه در دو امری که مقدم بر امر سومی باشند. و تازه معنای خود این

←

بأحدهما أولى، فإنَّ الأوّل بالنسبة إلى الثانی متقدم من جميع الوجوه و الثانی بالنسبة إليه متأخّر من جميع الوجوه و ليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم و الآخر متأخر إذ فی هذا النظر ليس المتقدم إلّا أحدهما. و أمّا إذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس إلى ثالث ففی ذلک النظر و إن كان أحدهما أولى بالتقدم من الآخر لكن كلاهما متقدّمان لا أنَّ أحدهما متقدم و الآخر متأخر على أنّ فی كل من التفسيرين قد أخذ مطلق التقدم الذی قد خفی معناه المشترک بين أقسامه فی تعريف معناه.

و ذهب بعض الناس إلى أنَّ وقوعه على الأقسام بالاشترک اللفظی.

و الظاهر[1] من كلام الشيخ فی الشفاء أنّه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيک، و مع ذلک لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراک النقلی أو التجوز[2] و على بعض آخر بالمعنى الواحد. فإنه ذكر فيه أنّ المشهور عند الجمهور هو المتقدم و المتأخر فی المكان و الزمان، ثم نقل[3] اسم القبل من ذلک إلى كل ما هو أقرب من مبدء محدود. و قد يكون هذا الرتبی فی اُمور بالطبع و قد يكون فی اُمور لا بالطبع بل إمّا بصناعة و إمّا ببخت و اتفاق كيف كان، ثم نقل إلى اشياء آخر فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضاً و لو فی غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه

← اولويت هم اقدميت است و تا ما معنى تقدم را نفهميم معنى اولويت و اقدميت را نمی‌فهميم.

۱. يعنى ظاهر حرف شيخ اين است كه اطلاق تقدم بر همهٔ اينها حتى بر تقدم زمانی، به يک معناست، پس مشترک معنوی است؛ و اين مشترک معنوی مشكک هم هست. گفتيم كه اكثر متأخرين گفته‌اند به نحو متواطی است، ولی ظاهر حرف شيخ اين است كه به نحو مشكک است. شيخ می‌گويد: معنى تقدم در همهٔ اين اقسام يكی است و باز اين اقسام تقدم، در تقدم نسبت به يكديگر متفاوت‌اند؛ يعنى بعضی از اين اقسام در متقدم بودن، بر بعض ديگر اقدم‌اند.

۲. شيخ ابتدائا می‌گويد «يقع على الكل بمعنى واحد» و بعد می‌گويد «و مع ذلک...». اين نوعی تناقض است. حاجی توجيهی می‌كند كه بعيد نيست درست باشد. می‌گويد: شيخ كه می‌گويد «يقع على الكل بمعنى واحد» مقصودش اين است كه آن معنای خاصی كه مصطلح فلاسفه است مشترک بين همهٔ اين اقسام است، و اينكه گفته «مع ذلک لا يخلو...» يعنى در ابتدا كه عرف اصطلاح كرده، به نحو مجاز يا اشتراک لفظی بوده؛ چون عرف آن معنى مشترک فلسفی را درک نمی‌كند.

۳. يعنى به اصطلاح منطقيين منقول است، و می‌دانيد كه هر منقولی مشترک لفظی است.

ما ليس للآخر و أمّا الآخر فليس له إلّا ما لذلک الأول فإنه جعل مقدماً. و من هذا القبيل ما جعل المخدوم و الرئيس قبل، فإنَّ الاختيار يقع للرئيس و ليس للمرؤس و إنما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرک باختيار الرئيس، ثم نقلوا ذلک إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود، مثل الواحد فإنه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة و من شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجوداً و ليس فى هذا أنَّ الواحد يفيد الوجود للكثرة أو لايفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه. ثم نقل بعد ذلک إلى حصول الوجود من جهة اُخرى. فإنه إذا كان شيئان و ليس وجود أحدهما من الآخر بل وجوده من نفسه أو من شىء ثالث لكن وجود الثانى من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الإمكان فإنَّ الأول يكون متقدماً بالوجوب على هذا الثانى كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح.

و قال صاحب الإشراق فى المطارحات: الحق أنه يقع على البعض بمعنى واحد و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراک أو التجوز. أمّا الحقيقى فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا فى تقدم ذات الشىء على ذات الآخر. فإنَّ العلة سواءٌ كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد. و أمّا التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلّا أنَّ التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما. قال: و نحن فى هذا الكتاب خاصة قد بيّنا إنَّ تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لاغير إذ الزمان لايتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان، فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازى. و أمّا الرتبى الوضعى و إن كان ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضاً و للزمان مدخل فيه فإنَّ همدان قبل بغداد لا بذاتهما و لا باعتبار الحيّزية و المكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولاً إلى همدان، أى زمان وصول إليه قبل زمان وصوله إلى بغداد. ثم الرتبى الطبيعى يوجد فيه أحد طرفى السلسلة مقدماً لا فى ذاته بل بأخذ الآخذ فإذا ابتدء من الأدنى يصير الأعلى متأخراً و ظاهر أنَّ هذا الابتداء ليس مكانياً بل إنما هو بحسب شروع زمانىّ. فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ أدنى من مبدء زمانى فى هذا التقدم، فحاصله يرجع أيضاً إلى الزمان و حاصل ما بالزمان رجع أيضاً إلى الطبع كما مر. و أمّا بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراک. أما التجوز فباعتبار أنّ صاحب الفضيلة ربما يقدم فى المجالس أو فى الشروع فى الاُمور و

یرجع حاصله إما إلی المکان أو إلی الزمان. و المکان أیضاً یرجع إلی الزمان و یرجع فی الأخیر إلی ما علمت. و إن لم یکن کذا فیکون الوقوع علی ما بالشرف و علی غیره باشتراک الإسم. و أخطأ من قال إنَّ لفظ التقدم علی الأقسام المذکورة بـالاشتراک لما سبق، و إذا تبین لک ما ذکرناه تعلم أن لا تقدم بالحقیقة غیرالتقدم بالعلیة سواءٌ کان بالطبع أو بالذات انتهی.

أقول فیما ذکره موضع أنظار: الاوّل أنّ حکمه بأنّ التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان لیس إلّا بالطبع غیر صحیح، لما علمت أنَّ مقتضی هذا التقدم[1] أن لا یجامع المتقدم به المتأخر، بخلاف ما بالطبع فإنه لا یقتضی عدم الاجتماع. فصح جعله بذلک الاعتبار قسماً آخر إذ هما متغایران، غایة الأمر أن یجتمع فی بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارین، کالحال فی العلة المعدّة فإنها من حیث لا یجامع المعلول متقدم علیه بالزمان، و حیث أنها یحتاج إلیها المعلول متقدم علیه بالطبع علی[2] أنّ لأحد أن یناقش فی أنّ للزمان السابق تقدماً بالطبع علی اللاحق و إن کان ترتبه بالطبع و بین المعنیین فرق.

الثانی أنّ قوله «إذ الزمان لا یتقدم علی الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان» غیر موجه؛ لأنَّ الزمان بنفسه من الأُمور المتجددة بذاتها[3] لا بسبب أمر عارض له و غیره یحتاج إلی زمان فی ذلک التقدم، کما أنّ الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخر و الماهیة به موجودة، و لهذا نظائر و أمثلة کثیرة کالمقداریة فی المقدار و الکثرة فی العدد و الأبیضیة فی البیاض.

الثالث أنّ حکمه بأنّ معنی التقدم فی الّذی بالطبع و فی الّذی بالعلیة واحد غیر سدید و إن وجد بینهما جهة واحدة کما یوجد بین جمیع الأقسام عند بعض[4]؛ إذ الفرق

---

۱. یعنی تقدم زمانی.

۲. ایشان اینجا مناقشه‌ای می‌کند که خودش هم قبول ندارد. می‌فرماید «ممکن است کسی بگوید ما تقدم بالطبع را [در باب زمان] قبول نداریم» ولی توضیح نمی‌دهد چرا ممکن است کسی چنین بگوید. آقای طباطبایی توضیح می‌دهند: چون زمان در مجموعِ خودش یک واحد متصل است و در یک واحد، تقدم و تأخر معنی ندارد. کثرتِ زمانْ فرضی و اعتباری است و تقدم و تأخر در جایی است که کثرت حقیقی وجود داشته باشد. جواب این است: زمان در عین اینکه وحدت دارد کثرت هم دارد.

۳. زمان متجدد بالذات است و سایر اشیاء متجدد بالزمان.

۴. اینکه وجه مشترک داشته باشند، دلیل بر وحدت نیست.

متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الّذى فيه التفاوت بالتقدم و التأخر فى كل واحد من الأقسام مختلف. ففى التقدم بالطبع المعنى الذى باعتباره يحصل التفاوت و هو ملاک التقدم هو نفس الوجود، فإنَّ الواحد من حيث أنه يمكن وجوده بدون الكثير و الكثير لايمكن وجوده إلّا و قد صار الواحد موجوداً أولاً مقدم على الكثير. فأصل الوجود مطلقاً هو المعنى الذى حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و الجزء و الكل مثلا حيث إنّ كثيراً مّا يوجد الواحد و لا يوجد الكثير و لا يوجد الكثير إلّا و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل.

لست[1] أقول من حيث وصف الجزئية و الكلية فإنهما متفقان فى نيل الوجود من جهة الإضافة، و لذلک قال الشيخ و قد حدّ بأنه هو الذى لا يرجع بالتكافؤ فى الوجود.

و أما فى التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا باعتبار أصله فإنَّ العلة لا تنفک عن المعلول فالتفاوت هناک فى الوجوب، فإنَّ أحدهما يجب حيث لا يجب الآخر و الآخر لايجب إلّا حيث يكون الأول قد وجب. فوجوب الثانى من وجوب الأول و فى الأول[2] التفاوت كان فى الوجود فيكون نحواً آخر من التقدم إلّا أنه يجمعهما و يجمع البَعد[3] معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتى و هو التفاوت فى الوجود فى الجملة سواءٌ كان فى أصله أو فى تأكده.

و من زعم الجاعلية و المجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم

---

۱. اینجا چون ممکن بوده اشکالی مطرح شود، ایشان دفع دخلی کرده. اشکال این است: مگر جزء و کل متضایفان نیستند و مگر در مورد متضایفان نمی‌گوییم متکافئان قوةً و فعلاً. معنی اینکه «متضایفان متکافئان‌اند قوةً و فعلاً» این است که هیچ گونه تقدم و تأخری میان متضایفان نیست. اگر چنین باشد پس میان جزء و کل هیچ گونه تقدم و تأخری نیست.
جواب این است: اگر جزء بما هو جزء را درنظر بگیریم، جزء بما هو جزء و کل بما هو کل علت و معلول نیستند، بلکه متضایفان‌اند. ولی اگر ذات جزء را در نظر بگیریم، اینجاست که می‌گوییم جزء بر کل تقدم دارد. مثلا اگر بپرسید «آیا حمد بر نماز تقدم دارد؟» می‌گوییم: بله، تقدم دارد؛ نماز کل است و حمد جزء. اما اگر بپرسید «آیا حمد بما أنّه جزء بر نماز بما أنّه کل تقدم دارد؟» می‌گوییم: نه؛ نماز آنوقت به صفت کلیت متصف می‌شود که حمد به صفت جزئیت متصف شده باشد.

۲. یعنی در تقدم بالطبع.

۳. یعنی قسم دیگری که بعدا خواهیم گفت.

وهو ما بالماهية و ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود، فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول و ما تجوهرت هذه[۱] إلّا و تلك[۲] متجوهرة. فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف فى معنى واحد هو التقدم الذاتى و هو التفاوت فى الوجود بوجه أشمل و أعم[۳] من أصل الوجود[۴] و من عارضه[۵] و معروضه[۶].

و الحاصل أنّ ملاک التقدم أى الأمر الذى فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة، لأنَّ التقدم و التأخر من الاُمور النسبية الانتزاعية و اختلافها تابع لاختلاف ما اسندت إليه.

الرابع أنّ إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراک غير صحيح لما علمت أنّ ملاک التقدم بسبب أمر فيه تفاوت، و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان فى هذا القسم؛ لأنَّ ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال و النقص كالبياض و العلم و الرئاسة و الرذيلة و الخير و الشر و نظائرها مما يقبل الزيادة و النقصان. فالأشد بياضاً له تقدم على الأضعف بياضاً فى كونه أبيض، و الأكثر رذيلة له تقدم على الأقل رذيلة فى باب الرذيلة. و ملاک هذا التقدم و التأخر شيء غير الوجود و الوجوب و الزمان و المكان و الترتيب، فعدّهما قسماً آخر من التقدم و التأخر فى غاية الاستحسان.

---

۱. يعنى ماهيت مجعول.

۲. يعنى ماهيت جاعل.

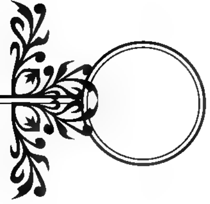
۳. اين معنى عام‌تر با اصطلاحات مرحوم آخوند جور درنمی‌آيد. قدما گاهی کلمهٔ «وجود» را به کار می‌بردند به طوری که شامل ماهيت هم می‌شد. در شفا گاهی اين تعبير به کار برده شده. به قول حاجی اين يک عمومِ مجاز است.

۴. يعنى تقدم بالطبع.

۵. که عبارت باشد از وجوب.

۶. که عبارت باشد از ماهيت.

فصل ۷



فی دعوی أن اطلاق التقدم علی اقسامه بالتشکیک و التفاوت

و اعلم أنَّ اثبات مطلق التشکیک فی معنی التقدم و التأخر بالقیاس إلی أقسامهما مطلقاً أمر ضروری معلوم. و أما أنَّ ذلک یوجد فی کل قسم بالقیاس إلی کل قسم سواءٌ فلایخلو اثباته من صعوبة، و لهذا لم یتعرضوا له و لیس أیضاً من المهمّات کثیراً. و الذی ذکروا هو أنَّ التقدم بالعلیة قبل التقدم بالطبع و التقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأُخری ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمکان.

و قال بهمنیار فی التحصیل: جمیع أصناف التقدم خلا ما یختص بالطبع و العلیة لیس بتقدم حقیقی، إذا التقدم بالزمان أمر فی الوهم و الفرض کما عرفته، و أما التقدم الحقیقی فهو ما یکون التقدم ذاتیاً و ذلک فیما یکون بالطبع أو بالذات انتهی.

و لیس معنی هذا القول أنَّ هذا التقدم لیس قسماً مخالفاً لما بالطبع کما ظنه صاحب المطارحات، بل معناه أنَّ الزمان أمر واحد فی الخارج لیس له أجزاء إلّا بحسب القسمة الوهمیة. و ما لا ینقسم لایکون لأجزائه تقدم و تأخر. فالتقدم فیه لیس بحقیقی بمعنی أنه لیس بموجود فی الخارج، لا أنه لیس قسماً آخر من التقدم. و هکذا الحال فی کون تقدم أجزاء الزمان بعضها علی بعض بالطبع، فإنه أیضاً غیر متحقّق إلّا فی الوهم.

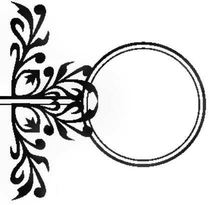
و الحق أنَّ التفاوت بین الأجزاء الزمانیة للهویة المتجددة المتقضیة أمر خارجی مع

قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فارض بمعنی أنَّ ما فی الخارج بحیث للعقل أن یحکم بالتقدم و التأخر بین أجزائها المقداریة الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئیة بل بالقوة القریبة منه، کما فی سائر الاتصافات التی تکون فی الذهن بحسب الخارج کزوجیة الأربعة و فوقیة السماء. و هذا لاینافی أیضاً کون الأجزاء متشابهة الحقیقة لأنَّ ما به التشابه و التماثل فیها عین ما به التفاوت و التباین کما فی أصل الوجود.

و بهذا یندفع ما قیل إنَّ التقدم و التأخر متضایفان، و المتضایفان یجب أن یحصلا معاً فی الوجود فکیف یتحقق هذا التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان.

و ذلک لأنا نقول: هذا النحو من الهویة المتجددة یوجد المتقدم منه و المتأخر معاً فی هذا الوجود لاتصاله، فیکون جمعیته عین الافتراق و تقدمه عین الحضور و ذلک لضعف هذا الوجود و نقص وحدته.

فصل ۸



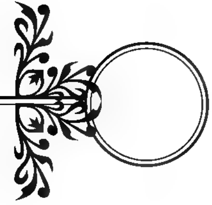
فى اقسام المعية

و اعلم أنَّ أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لابحسب الوجود، لأنَّ تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان، بل تقابله تقابل العدم و القنية، إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لابد أن يكونا معاً فى زمان، و لاكلُّ ما لايوجد بينهما تقدم و تأخر بالطبع لابدَّ و أن يكونا معاً فى الطبع. فإنَّ المفارقات بالكلية لايوجد بينهما تقدم و تأخر بالزمان و لامعية أيضاً بينها بحسب الزمان، و كذا نسبة المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زمانى و تأخر، و لاأيضاً بالمعية فى الزمان. فاللذان هما معا فى الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما أنَّ اللذين هما فى الوضع و المكان هما مكانيان. فما ليس وجوده فى زمان لايوصف بشىء من التقدم و التأخر الزمانيين، و لا أيضاً بالمعية الزمانية. و كذا المعية الذاتية بين الشيئين لابد و أن يكونا معلولى علة واحدة فاللذان لاعلاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة و لا من جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما و لاتقدم و لا تأخر. و اللذان هما معاً بالطبع قد يكونان متضائفين، و المتضائفان من حيث تضائفهما لابدَّ و أن يستندا أيضاً إلى علة واحدة كما حقق فى موضعه. فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن علة واحدة أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما،

و هما قد يكونان متلازمين فی تكافؤ الوجود كالأخوين و قد يكونون غيرذلک كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معاً فی الطبع إذ لاتقدم و لاتأخر فی طباعهما، و قديكونان معا فی الرتبة أيضاً إذا اشتركا فی التأخر بالطبع عن الجنس و قد لايكون. و يصح أن يكون شيئان هما معاً فی الزمان من جميع الوجوه و لايمكن أن يكونا معاً فی المكان من جميع الوجوه، بل من الأجسام مايكون معاً من وجه واحد، كشخصان إذا كانا معاً فی تساوی نسبتهما إلی من يأتی من خلف أو قدام، فبالضرورة اختلف حالهما بالنسبة إلی ما يأتی من اليمين و اليسار، و لا يتصوّر المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلّا مع تقدم أحدهما علی الآخر بالزمان، و ربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصوّر المعية فيها.

و اعلم أنَّ العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضائفان و ليست هذه المعية بضارة للتقدم و التأخر بين ذاتيهما، و ليسا إذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معاً يجب أن يكون وجود ذاتيهما معاً إذ الإضافة لازمة للعلة و المعلول من حيث هما علة و معلول و يتقدم العلة بهذا التقدم.

و اعلم أنَّ علة الشیء لايصح أن توجد إلّا و يوجد معه المعلول، لست أقول من جهة كونهما متضائفين، بل لابد أن يكون وجوداهما معاً. و ذلک لأنَّ شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة و يكون المعلول موجوداً و إن كان لها شرط زائد علی ذاته فعلية ذاته بالإمكان و القوة و مادامت الذات علی تلک الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شیء آخر علة فالعلة بالحقيقة هی ذلک المجموع من الذات و الأمر الزائد سواءٌ كان إرادة أو شهوة أو مبائناً منتظراً، فإذا تحقق ذلک الأمر و صار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معاً فی الزمان أو الدهر أو غير ذلک و ليسا معاً فی حصول الهوية الوجودية لأنَّ وجود المعلول متقوم بوجود العلة و ليس وجود العلة متقوماً بوجود المعلول، و يجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لايجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتی يرتفع المعلول فرفع العلة و اثباتها سبب رفع المعلول و اثباته، و رفع المعلول و اثباته دليل علی رفع العلة و اثباتها، و المعلول وجوده مع العلة و بالعلة و أما العلة فوجودها مع المعلول.



فصل ۹

فی تحقیق الحدوث الذاتی

هذا الحدوث إن کان صفة للوجود فمعناه کون الوجود متقوماً بغیره بهویته و ذاته لا من جهة أُخری فیکون ذاته بذاته بحیث إذا قطع النظر عن وجود مقومه و جاعله کان لاشیئاً محضاً. فهو لامحالة فاقر الذات بما هی ذات متعلق الهویة بشیء مأخوذ فی هویته، و لایؤخذ هویته فی ذلک الشیء لغناء ذلک الشیء عنه و فقره إلیه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدیة و إن کانا معاً فی الزمان أو الدهر. و إن کان صفة للماهیة فمعناه لیس کون تلک الماهیة متعلقة بغیرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لاتعلق و لاتقدم و لا تأخر بین المعانی ـ و الماهیات معراة عن الوجود ـ و لا أنّها من حیث هی هی تستدعی ارتباطها بشیء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عبارة عن کونها بحیث إذا اعتبرت ذاتها من حیث هی هی فلیست هی بموجودة لیسیّة بسیطة، لا أنها یثبت لها فی تلک المرتبة هذه اللیسیة. و السلب البسیط لشیء عن شیء لایستدعی ثبوت المثبت له. فالوجود و العدم کلاهما مسلوبان عن الماهیة فی تلک المرتبة، أعنی من حیث أخذها کذلک سلباً بسیطاً. و کذا کل مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها. فالسلوب البسیطة کلّها صادقة إلّا سلب نفسها، و الاثباتات کلّها کاذبة إلّا إثبات نفسها إذ الماهیة من حیث هی هی لیست إلّا هی. و لیس فی ذلک استیجاب کذب

النقيضين و ذلك لما قيل إنَّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب ذلك الوجود فيها أي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لا لسلبه فهذا السلب هو سلب المقيد لا السلب المقيد و بين المعنيين فرق كما لا يخفى. و مع ذلك لا يلزم خلوّ الواقع عن النقيضين لأنّ الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بيّنا إنه الموجود و إنه الحقيقة و المجعول و الكائن لا الماهية إلّا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شيء و عن نقيضه أيضاً. فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور، و لها عن علتها أيست. فالليس البسيط حالها في حد جوهرها و الايس بالفعل حالها من جهة الوجود و جاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير. فهو لا محالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها. و سيأتي بيان أنَّ هذه السابقية و المسبوقية ليست قسماً آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم بالطبع.

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ «كل معلول أيس بعد ليس» جواباً عما يرد عليه من أنَّ المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوماً كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة، كلاماً بهذه العبارة و هو أنَّ وجود المعلول لما كان متأخراً عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة وجود العلة إلّا العدم و إلّا لم يكن متأخراً عنها. و يرد عليه مثل ما مر فإنَّ تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم.

أقول: التوجيه المذكور فاسد لا لما أورده عليه بل لأنَّ وجود المعلول لمّا كان ناشئاً عن وجود العلة و هي جهة فعليّته و تحصّله و مبدء قوامه فكيف يصح القول بأنه لا يكون للمعلول في تلك المرتبة إلّا العدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول. بل الحق أنّ وجود العلة كمال وجود المعلول و تأكده و تمامه و جهة وجوبه و فعليته. نعم كل ما يتعلق بالمعلول من النقيصة و القصور و الإمكان لا يتحقق في العلة. و على هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله «له في نفسه أن يكون ليس، و له عن علته أن يكون أيس» و قوله: كل ممكن زوج تركيبي، إذ علم أنَّ جهة الوجود و الفعلية إنما جائت إليه من قبل العلة، و جهة العدم و الإمكان له من ذاته، و هذه الجهة مسلوبة عن علته.

ثمّ قال فإن قلت: إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم و إلّا لزم

الواسطة، و أيضاً لا معنى للعدم إلّا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود فى تلك المرتبة يثبت إنه معدوم فيها.

قلت: نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه فى تلك المرتبة أعنى النفى المقيد فلا يلزم من انتفاء الأول تحقق الثانى لجواز أن لا يكون اتصافه بالوجود و لا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الأُمور التى ليست بينها علاقة العلية و المعلولية، فإنّه ليس وجود بعضها و لا عدمه متأخراً عن وجود الآخر و لا متقدماً عليه.

أقول: إذا لم يكن الوجود ثابتاً للماهية فى تلك المرتبة كان الوجود مسلوباً عنها فى تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مرّ لعدم استدعائه ثبوت الموضوع. و لا يلزم من ذلك ثبوت السلب الذى فى قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع. وكما أنَّ عقود السوالب فى الموضوعات المعدومة كلّها صادقة و ايجاباتها كلّها كاذبة فهكذا فى الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم يصدق السوالب البسيطة و يكذب الايجابات كلها فلا يلزم من ذلك كذب النقيضين و ارتفاعهما. و أمّا الأشياء الّتى ليست بينها علاقة العلية أو المعلولية فكل منها لو أمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه و هو التقدم بالطبع لامحالة، و هكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث إنَّ لها أن تتصف به أخيراً فإن لم تتصف بالوجود أولاً و اتصفت به أخيراً فلها ضرب من التقدم على وجوده.

بقى الكلام فى أنَّ عدم حصول شىء فى مرتبة شىء لا يكفى فى كون ذلك الآخر متقدّماً عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت فى تلك المرتبة، و الماهية لا ثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود.

لكنا نجيب عن هذا بأنَّ تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلى ضرب من الوجود لها فى نفس الأمر، فلها بحسب هذا الإعتبار تقدم على وجودها الذى لها لا بحسب هذا الاعتبار، إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد و خلط. لسنا نقول: إنَّ هذا التجريد ثابت لها فى تلك المرتبة بل إنَّ هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأنَّ معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبة، و كونها بحيث يسلب عنها كل وجود فى تلك المرتبة ضرب من الكون و الوجود كما أنَّ كونها هى هى لا غير و كونها ليست بموجودة و لا معدومة ضرب من التقرّر. و السبب فيما ذكرناه أنَّ الوجود أصل كل شىء، و ما لم يكن وجود لم يكن ماهية أصلا. فإذا أفاد

الفاعل وجوداً فلذلک الوجود معنی و ماهیة، فللعقل أن ینظر إلیها و یعتبرها مجردة عن وجودها لکونه عرضیاً لها، و کل ما هو عرضیّ لشیء فللمعروض من حیث هو معروض مرتبة سابقة علی وجود عارضه و علی الوجود العارض. فللعقل أن یحلّل الموجود إلی ماهیة و وجود و إن لم یکن فی الخارج إلّا شیء واحد، فإذا حلل الموجود إلی شیئین فکل منهما غیر صاحبه ولکن من شأنه أن یتلبس بصاحبه. فهذا ضرب من التقدم للماهیة إذا کان المنظور إلیه حالها لکن الوجود فی الواقع متقدم علی الماهیة ضرباً آخر من التقدم و هو التقدم بالحقیقة کما مر.

ثمّ قال: و قد تلخّص عن هذا البحث أنَّ الممکن لیس له فی المرتبة السابقة إلّا إمکان الوجود و العدم فله فی هذه المرتبة العدم بحسب الإمکان فإذا اکتفی فی الحدوث الذاتی بهذا المعنی تمّ و إلّا فلا.

أقول: و العجب أنه قد اعترف بأنَّ له فی تلک المرتبة إمکانهما، و الإمکان أمر سلبی إذ معناه سلب ضرورتی الوجود و العدم، فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهیة فی ذاتها و هذا لامحالة یستدعی ضرباً من الثبوت فثبت هاهنا جمیع ما یعتبر فی التقدم من غیر اکتفاء ببعضها، لأنَّ ذلک أمران وجود المتقدم فی مقام و عدم المتأخر فیه. فالماهیة لها ثبوت فی تلک المرتبة و لوجودها عدم فیها. کیف و الماهیة من حیث هی هی لاینفک عنها ذاتها و ذاتیاتها فلها و لذاتیاتها ثبوت لها فلها ضرب من الثبوت من حیث ذاتها و إن کان ثبوتاً تابعاً للوجود فی الواقع کما علمت.

عقدة و حل

ثمّ أورد هاهنا إشکالا و هو أنه لو تقدم عدم الماهیة علی وجودها کما ادعیتموه لکان متقدماً بالطبع علیه، إذ التقدم الذاتی منحصر عندهم فی ما بالعلیة و ما بالطبع و لامجال للعلیة هاهنا فیلزم أن لایتحقق العلة البسیطة و هو خلاف مذهبهم. قالوا و یمکن الجواب عن ذلک بأنَّ المراد بالعلّة ما یحتاج إلیه المعلول فی وجوده فنفس الاحتیاج و ما هو سابق علیه کالإمکان و الإعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غیر منظور إلیها فی هذا النظر بل هی مفروغ عنها عند هذا النظر و لذلک صرّحوا بعدم دخول الإمکان الذاتی فی العلّة.

أقول: هذا الجواب رکیک جدّاً؛ فإنَّ أجزاء الماهیة کالجنس و الفصل بل کالمادة و الصورة و إن کانت مفروغاً عنها عند احتیاج المعلول إلی السبب لکنها مع ذلک معدودة

من جملة أسباب وجود الماهية، فكذلك الحال فى المراتب السابقة على وجود الماهية. و لذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت، و تخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية. و صرّحوا أيضاً بأنَّ الإمكان علة لحاجة الممكن إلى السبب كما أنَّ القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود و الفعلية فيلزم هاهنا التركيب فى العلة بلا ريب.

فالحق الحريّ بالتحقيق هاهنا هو أن يقال إنَّ صدور الوجود فى نفسه عن العلة شيء و صيرورة الماهية موجودة شيء، و قد مر أنَّ الأصل فى الموجودية هو الوجود و الماهية بسببه تكون موجودة. فصدور الوجود عن الجاعل فى نفسه لا يحتاج إلى ماهية و لا إلى إمكان أو حاجة زائدة بل الذى يتعلق به هويته هو ذات الفاعل فقط لا بشيء آخر. فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هى نفس وجود فاعله من غير شرط من مادة أو صورة أو ماهية أو قوة أو إمكان. و أمّا جعل الماهية موجودة فلابد من تركيب فى علة هذه المجعولية لأنّ الوجود المجعول إليه حالّ للماهية و لا محالة حالٌّ الشيء بالفعل متأخر عن ذاته و عن إمكانه و قوّة قبوله لذلك الحالّ فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل و ماهية المقبول و قوته للقبول لا أقل من هذه الثلاثة.

على أنَّ هذه القوة الإمكانية يتصور أيضاً لها قرب و بعد و ذلك لأنَّ إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهى قوة بعيدة و إذا اعتبرت نسبتها إلى علتها فهى قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعنى تقييدها بالوجود كالهيولى التى تصورت بالصورة و صارت معها شيئاً واحداً.

قال بعض الفضلاء: ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل فى الحال و إلّا لكان كل موجود حادثاً، و لا العدم السابق من حيث هو عدم و إلّا لكان كل عدم حدوثاً بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم و هى كيفية زائدة على وجوده و عدمه.

ثم قال: فإن قيل تلك الكيفية أ هى حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل و إن لم‌تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديماً هذا محال.

فنقول: كما أنّ الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته.

أقول: أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره؛ فإنّ الحدوث إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف، و يكون لها وجود زائد على ماهيته، و إذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضاً على ماهيته و على وجوده أيضاً لأنّ معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية فكيف يكون عينها.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

فهرست کتب، مقالات، نشریات